Digitized by Google

1837
ARTES SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

B
837
.S78

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte und Geist des Skepticismus

vorzüglich in Rücksicht auf

Moral und Religion

von

D. Carl Friedrich Stäudlin

ordentl. Professor der Theologie zu Göttingen.

Leipzig, 1794

bey Siegfried Lebrecht Crusius.

Digitized by Google

Digitized by Google

D. Carl Friedrich Ständlins

Geschichte und Geist

des

Skepticismus

vorzüglich in Rükſicht

auf

Moral und Religion

Erſter Band

1ſte bis 3te Periode.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Skepticismus fängt an, eine Krankheit des Zeitalters zu werden, und — was eine seltene Erscheinung in der Geschichte ist — sich unter mehrere Stände zu verbreiten und seine Wirkungen im Großen zu äussern.

Die neueste Revolution in der Philosophie ist durch ihn veranlaßt worden und hat ihn wieder zum Gegenstande einer tiefern philosophischen Untersuchung gemacht. Jene Revolution sollte ihn stürzen, nach einer neuen Entdekung soll sie ihm kein Haar gekrümmt oder gar ihn vielmehr bevestigt haben.

Indem man aber so viel vom Skepticismus spricht und indem mancher wohl gar sich damit, als einer wahrhaft aufgeklärten Denkart brüstet, so findet man nur sehr wenige, welche recht wissen, was Skepticismus ist, und so hört und liest man die verschiedensten und selbst widersprechendsten Aeusserungen über den Geist, die Quellen, die Wirkungen dessel-

ben, so daß derjenige, welcher die Schriften der Skeptiker studirt hat und die verschiedene philosophische Denkarten genau von einander zu unterscheiden gewohnt ist, oft nicht anders als darüber erstaunen kann.

Die angeführten Umstände haben mich veranlaßt, die Geschichte des Skepticismus izt herauszugeben. Um aber meinen Zwek vollständiger zu erreichen habe ich philosophische Abhandlungen über den Skepticismus der Geschichte vorangeschikt.

Die Idee, diese Geschichte zu schreiben, ist bei mir nicht neu. Ich bin schon während meiner Universitätsjahre durch verschiedene Umstände und Zufälle auf dieselbe geleitet worden. Die erste philosophische Schriften, die ich las, waren im Geiste der leibnizisch-wolfischen Philosophie geschrieben. Sie vergnügten meine junge Einbildungskraft, aber sie überzeugten mich niemals gänzlich. Die Schriften des Sextus und Hume fielen mir bald darauf durch einen Zufall in die Hände und versezten mich auf eine Zeitlang in einen höchst peinlichen Zustand, indem sie mir Lehren bekannt machten, die mit meiner Ruhe

und

und Sittlichkeit aufs engste verwoben waren. In dieser Lage war mein unerschütterlicher Glaube an die Tugend, den ich großentheils meiner Erziehung zu danken hatte, mein Anker, und der Glaube an Gott und Unsterblichkeit schien mir immer damit durch Bande zusammenzuhängen, die ich zwar nicht deutlich sah, die aber auch die stärksten und gehäuftesten Zweifel nicht ganz bei mir zerreissen konnten. Mein Interesse an skeptischen Schriften blieb und wurde durch den ungewöhnlichen Grad von Scharfsinn und durch die ungeheure Masse von Kenntnissen, welche in vielen dieser Schriften vereinigt sind, nicht wenig genährt. Dieß Interesse und mein Wunsch, mir meinen moralischen Glauben deutlicher zu entwikeln und ihn fester zu gründen, hat mich für die damals erschienene Kantische Schriften vorzüglich eingenommen, indem ich in denselben viele meiner Zweifel gelöst und Vieles, was ich mir vorher bloß dunkel gedacht hatte, aufgeklärt fand. In dieser Gemüthslage faßte ich den Entschluß, eine Geschichte des Skepticismus und psychologische Untersuchungen über den skeptischen Gemüthszustand zu schreiben. Ich

habe mehrere Jahre hindurch zu diesem Zweke gelesen und gesammelt, beobachtet und nachgedacht. Reisen und mehrmals veränderte Lagen haben mich bisher verhindert, meinen Plan auszuführen, aber dagegen über Manches belehrt, was zur bessern Ausführung desselben dienen konnte. Ich hatte übrigens in meiner gegenwärtigen Lage, die mich meist zu Beschäftigungen anderer Art hinzieht, die Ausführung meines Plans schon ganz aufgegeben. Die neueste Geschichte der Philosophie erinnerte mich wieder an denselben und eine hinlängliche Anzahl von Nebenstunden, die mir mein Amt übrig ließ, samt den Schäzen der hiesigen Bibliothek sezten mich in den Stand, das Werk izt dem Publicum vorzulegen. Ich erfülle damit zugleich ein Versprechen, das ich in Rükſicht auf David Hume in meinen Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion gethan habe.

Nach welchen Gesichtspuncten die Geschichte gearbeitet ist, bedarf hier nicht gesagt zu werden, da ich mich in der Schrift selbst darüber erklärt habe. Nur Folgendes muß ich hier noch bemerken. Der

Haupt-

Digitized by Google

Hauptgesichtspunct ist die Geschichte des Skepticismus selbst, als einer Denkart, die mehr oder minder philosophisch seyn kann. Damit ist aber die Literärgeschichte desselben, die Geschichte der Skeptiker, jedoch mit Auswahl, die Geschichte der Widerlegungen des Skepticismus und auch hie und da der Urtheile und Meinungen über denselben verbunden worden. Nur auf diese Art konnte einer Geschichte, die so viele Grübeleien und Spitzfündigkeiten umfassen mußte, das Ermüdende und selbst Erschöpfende für den Leser genommen werden, und nur auf diese Art konnte sie eine verhältnißmäßige Vollständigkeit erhalten. An vielen Stellen habe ich auch philosophische Reflexionen eingestreut und die Geschichte des Skepticismus in ihrer Verbindung mit der Geschichte der Philosophie zu zeigen gesucht. Wo ich nicht irre, so kann diese Geschichte zugleich als eine Geschichte der Lehre von den Gründen der menschlichen Erkenntniß gelten.

Hie und da fürchte ich dunkel geworden zu seyn. Ich bitte die Leser, die Schuld wenigstens nicht

allein

Digitized by Google

allein auf mich, sondern auch auf einen ungemein abstracten und subtilen Gegenstand zu schieben. Zuweilen habe ich angesehenen und von mir wahrhaft geschäzten, lebenden Schriftstellern widersprochen, aber durchaus nie aus einer andern Triebfeder, als aus Wahrheitsliebe, und sie können schon deswegen diesen Widerspruch nicht übel aufnehmen. Am Ende des Werks habe ich Manches kürzer abhandeln müssen, als ich mir vorgesezt hatte. Die Zeit, die mein Amt von mir fordert und die nahe Messe haben mir aber eine weitläuftigere Ausführung nicht erlaubt.

Ich darf es gestehen, daß mich diese Schrift keine geringe Anstrengung gekostet hat. Ich habe beinahe überall aus den Quellen und ersten Hülfsmitteln selbst geschöpft und bin eben deswegen zuweilen auf andere Resultate gekommen, als sich bei denjenigen Schriftstellern finden, welche einzelne Gegenstände dieses Buchs schon bearbeitet hatten. Das Lesen der Skeptiker gewährt zwar manches geistige Vergnügen, es macht mit vielen Schriftstellern bekannt, die zu den überschauendsten, geistvollsten und

kenntniß

kenntnißreichsten gehören; es versetzt die Seele oft in einen Zustand der Ruhe und Resignation, der süß und wohlthätig ist; es kann über Vorurtheile, von welchen die Menge gefesselt wird, und sich zu zerrüttenden Leidenschaften hinreissen läßt, erheben — aber von der andern Seite versezt es auch bei längerer Fortsezung die Seele in den Zustand einer unnatürlichen Anspannung, einer peinlichen Erschöpfung und Unruhe. Ich werde mich auch dafür hinlänglich entschädigt halten, wenn diese Schrift etwas beitragen kann, den Geist der Bescheidenheit und der gegenseitigen Duldsamkeit unter den Gelehrten durch Vorhaltung so mancher für unsere Vernunftkräfte demüthigende Gründe und Beispiele zu befördern und den moralischen Glauben immer herrschender zu machen. Es wäre ganz wider meine Absicht, wenn diese Schrift zur Beförderung des Skepticismus selbst etwas beitragen sollte. Bei mir haben die viele Untersuchungen, zu welchen sie mich veranlaßte, vielmehr die entgegengesezte Wirkung hervorgebracht. Es ist überhaupt oft ein weit besseres Mittel, über einen Feind Meister zu werden, wenn man ihn in

seiner

seiner ganzen Stärke kennen lernt, als wenn man sich unbestimmte furchtbare Begriffe von seiner verborgenen Stärke macht. Möchte diese Schrift, in welcher alle Angriffe auf die Wahrheit und Gewisheit der menschlichen Erkenntniß übrigens neben den Vertheidigungen der entgegengesezten Parthie dargestellt sind, auch ein vernünftiges Wissen und Glauben befördern können!

Der würdige Herr Verleger dieser Schrift hat sie mit einer Vignette von der verdienstvollen Hand des Herrn Lips in Weimar zieren wollen. Was die Nebeneinanderstellung eines Hume und Kant für eine Bedeutung habe, werden die Leser von selbst errathen.

Göttingen den 9. Mai 1794.

Innhalt.

I. Band.

Philosophische Abhandlungen über den Skepticismus, S. 1 — 150.

1) Was ist Skepticismus und welches sind die verschiedenen Gattungen desselben. S. 1 — 37.
2) Ueber die Quellen und den Ursprung des Skepticismus, und zugleich über die kritische Zweifelsperiode in dem Leben gewisser Menschen. S. 38 — 107.
3) Von den Folgen und Wirkungen des Skepticismus. S. 107 — 137.
4) Idee und Plan einer Geschichte des Skepticismus. S. 138 — 150.

Geschichte des Skepticismus.

I. Periode. Von den Vorbereitungen des Skepticismus bis Pyrrho, S. 153 — 278.

Hang der Skeptiker, den Ursprung ihrer Denkart in das höchste Alterthum hinaufzusezen. S. 115 — 170. Griechen: Xenophanes S. 178 — 185. Parmenides 185 — 187. Heraklit 187 — 192. Empedokles 192 — 194. Democrit und Anaxagoras

Digitized by Google

goras 194 — 200. Zeno von Elea 201 — 216. Die Sophisten 216 — 233. Sokrates 233 — 239. Euklides von Megara und seine Schüler 240 — 244. Stilpo 244 — 247. Aristipp 247 — 250. Plato 250 — 262. Aristoteles 263 — 269. Epikur 269 — 276. Zeno von Zittium 276 — 278.

II. Periode. Von Pyrrho bis Sextus, S. 279 — 378.

Pyrrho S. 281 — 286. Reihe von Pyrrhoniern bis Saturninus Cythenas 287 — 290. Besonders: Timon von Phlius 290. f. Aristocles 291 — 298. Aenesidemus 299 — 305. Die Akademiker 306. ff. Arcesilas 309 — 316. Carneades 317 — 333. Chrysipp 333 — 338. Kampf zwischen Stoicismus und Skepticismus überhaupt 339. f. Clitomachus, Philo, Antiochus, Ariſto von Chius 341 — 344. Skepticismus unter den Römern 344. f. Cicero 346 — 356. Römische Dialektiker und Rhetores, Seneca, neue Pythagoreer und Platoniker, Favorinus, Plinius, Tacitus 357 — 361. Aberglauben, Unglauben und Zweifelsucht unter dem Volke 361. f. Das Evangelium. Skepticismus im Orient 363 — 374. Empirische und methodische Schule unter den Aerzten 374 — 378.

III. Periode. Von Sextus bis Montagne, S. 379 — 563.

Sextus 381 — 386. Darstellung des Geistes des Pyrrhonismus nach seinen Hypotypoſen 387 — 417. Von seinen übrigen Werken 418 — 428. Sextus über die Religion 428 — 474. Sextus wider die Gt-

Sittenlehrer 475 — 526. Lucian 527. Galenus, Celsus 528. Die Kirchenväter 529. ff. Tertullian 529. f. Augustin 531 — 538. Arnobius, Lactantius 539 — 545. Der Skepticismus erlöscht nach und nach. Uranius 545 — 547. Die Scholastiker 547 — 553. Raimond von Sebonde. Vives 554 — 556. Picus von Mirandula, Agrippa von Nettesheim 556 — 563.

II. Band.

IV. Periode. Von Montagne bis la Mothe le Vayer, S. 1 — 70.

Montagne 3 — 27. Charron 27 — 44. Pomponatius, Cardanus, Cäsalpinus, Ruggieri, Campanella, Jordanus Brunus, Telesius, Vanini, Berigard 44 — 47. Jesuiten. Pascal 48 — 53. Sanchez 53 — 57. Hirnhaym 57. f. Römisch-katholischer Pyrrhonismus. Gentianus Hervetus, Nicole, Bossuet. Von der andern Seite Claude, Jurieu 58 — 60. Revolution in den Wissenschaften 60. f. Descartes 61 — 65. Gassendi 65. f. Malebranche 66. f. Hobbes und Spinoza 68 — 70.

V. Periode. Von la Mothe le Vayer bis David Hume, S. 71 — 136.

La Mothe le Vayer 73 — 80. Huet 80 — 89. Glanvil 89 — 93. Locke 94 — 101. Shaftsbury 101 — 103. Bayle 103 — 120. Leibniz 120 — 123. Mersenne, Schoock, Silhon, Villemandy, Muratori 123 — 126. Revolution in der Theologie 126. ff. Collins, Lyons, Tindal, Bolingbroke ꝛc. von der einen, und Clarke, Ditton, But-

Butler ꝛc. von der andern Seite 127 — 131. Berkeley 131 — 135. Revolution in der Theologie in Deutschland 135. f.

VI. Periode. Von Hume bis Kant und Platner, S. 137 — 296.

Hume 139 — 222. Von der andern Seite Reid, Beattie, Oswald, Prieſtley ꝛc. 223 — 247. Helvetius, Diderot, D'Alembert, Voltaire, Bonnet, Condillac 250 — 256. Wolf, Baumgarten, Sulzer, Mendelsſohn, Reimarus 258. ff. Veränderung in der Philoſophie in Deutſchland 261. Friedrich der Große, D'Argens, Loſſius ꝛc. von der einen, und Tetrns von der andern Seite 262. ff. Kant und ſeine Gegner 269. ff. Der Verfaſſer des Aeneſidemus 288. ff. Platner 291. f.

Bemerkungen über die Philoſophie des Geſchichtſchreibers Tacitus, S. 297 — 309.

Philoſophiſche Abhandlungen

über

den Geiſt, die Gattungen, die Quellen, die Wirkungen, die Geſchichte des Skepticismus.

„'Tis of great use to the sailor, to know the length of his line, tho' he cannot with it fathom all the depths of the ocean. 'Tis well he knows, that it is long enough, to reach the bottom at such places, as are neceſsary to direct his voyage and caution him against running upon shoals that may ruin him. Our buſineſs here is not to know all things, but those, which concern our conduct. If we can find out those measures, whereby a rational creature, put in that state, which man is in this world, may & ought to govern his opinions & actions depending thereon, we need not to be troubled, that some other things escape our knowledge.“ LOCKE Eſſay Introd. §. 6.

Digitized by Google

Digitized by Google

Ueber den Geist, die Gattungen, die Quellen, die Wirkungen, die Geschichte des Skepticismus und die Mittel gegen denselben.

Da die gewöhnlichen Begriffe von Skepticismus so schwankend und abweichend sind und ich nirgends die allgemeine Theorie desselben vollständig vorgetragen finde, so will ich hier mein Möglichstes thun, diesem Mangel abzuhelfen, jedoch ohne das zu anticipiren, was eigentlich in die Geschichte gehört. Vielmehr haben diese Abhandlungen unter andern den Zwek, der Geschichte selbst bestimmte Erklärungen und Gesichtspuncte zum Grunde zu legen.

I. Was ist Skepticismus und welches sind die verschiedene Gattungen desselben?

Ein Hauptfehler in dieser Bestimmung ist immer der gewesen, daß man die verschiedene Gesichtspuncte, unter welchen der Skepticismus betrachtet werden kann und die verschiedene Gattungen desselben nicht genau oder gar nicht von einander unterschied.

Digitized by Google

So geschah es häufig und geschieht noch izt zuweilen, daß man sich über verschiedene Definitionen stritt, da doch beide, wohlverstanden, gelten konnten, und daß man etwas in den alten Definitionen zu verbessern glaubte, indem man doch bloß die Definition einer andern Gattung hinzusezte.

Der Skepticismus kann entweder als etwas Subjectives oder als etwas Objektives betrachtet werden.

Subjectiv betrachtet ist er entweder ein Zustand des Gemüths, eine Denkart, oder eine Kunst, eine Fertigkeit, eine Methode. Objectiv wäre er ein System oder eine Reihe von Säzen.

Der Skepticismus als Zustand betrachtet ist eine solche Stimmung des Gemüths, da man über keinen Gegenstand etwas bejaht oder verneint und alles ohne Unterschied bezweifelt, selbst das, daß man Alles bezweifeln müsse. Ein solcher Zustand ist ein Ideal — er existirt in keiner Menschenseele. Der Mensch wird durch alle seine Anlagen gedrungen, etwas anzunehmen, wenn er auch noch so viel bezweifelt. Wenn er sich in jenen Zustand versezen will, so befindet er sich in einem Regressus ins Unendliche, indem er in einer beständigen vermeintlichen Entfernung von aller Ueberzeugung immer etwas verwirft und wieder etwas neues dafür annimmt, immer Urtheile und Grundsäze nur durch andere Urtheile und Grundsäze zweifelhaft machen kann und so sein Ziel niemals erreicht. Aus diesem Bestreben aber entsteht zulezt ein schwebender

und

und schwindelnder Zustand, den der Mensch nicht lange aushalten kann und der doch nicht einmal jener Zustand des allgemeinen Zweifels ist, weil er sich von den vorhergehenden Zuständen nur durch den schnellen Wechsel der Empfindungen, Meinungen, Zweifel, Ueberzeugungen unterscheidet und auf der andern Seite an eine gänzliche Ohnmacht der Denkkräfte gränzt. Selbst in einem Zustande des partiellen Zweifels, wenn er gewisse Gegenstände betrifft, kann sich der Mensch nicht sehr lange erhalten, z. E. im Zweifel über die Existenz der Körperwelt ausser ihm und gewisser Empfindungen in ihm, über praktische Gegenstände. Selbst wenn er durch eine gewaltsame Spannung und durch eine Art von metaphysischer Schwärmerei sich in diesem Zustande zu erhalten suchen sollte, so wird er doch in die Länge nicht hindern können, daß nicht seine Zweifel sich durch Kräfte, die ihnen von aussen und innen entgegenwirken, durch den Einfluß der Neigungen, durch die Nothwendigkeit zu handeln, in die er versezt wird, gleichsam unwillkührlich zerstreuen, daß die Fesseln sich von selbst auflösen, die er gerne noch länger getragen hätte. Hiemit wird übrigens nicht geleugnet, daß nicht mancher Skeptiker durch Selbsttäuschung sich wirklich in diesem Zustande des allgemeinen Zweifels wähnte, noch auch, daß durch das Bestreben nach diesem Ideale sich der Seele des Menschen nach und nach eine skeptische Stimmung mittheilen kann, die sich bei ihm im Nachdenken über alle Ge-

genstände zeigt und auch in seinem Charakter und seiner Handlungsart eine grose Veränderung hervorbringt.

Uebrigens ist doch dieß Menschen unerreichbare Ideal des zweifelhaften Zustands eine Idee, welche für die Skeptiker nicht ohne Nuzen ist. Sie können sagen, daß sie sich demselben nähern, ohne es zu erreichen, wie sich der Tugendhafte dem Unerreichbaren moralischer Vollkommenheit nähere, und daß sie, ob sie gleich nie zum Hauptzweke gelangen, doch auch in dieser Annäherung den untergeordneten Zwek der Ataraxie, der Gemüthsruhe erreichen.

Der Skepticismus, als Kunst betrachtet, ist eine Fertigkeit, bei Allen ohne Unterschied, was vorgestellt werden kann, Gründe für und wider von gleichem Gewichte, zu denken und anzuführen. Dieß ist es, was die Alten Skepsis nannten, da sie sich hingegen über den Skepticismus als Zustand gar nicht erklären. Sextus, der sicherste und stärkste Gewährsmann in diesem Puncte, sagt, sie seie eine Fähigkeit, die Erscheinungen der Sinne (Phänomena) und die Vorstellungen des Verstands (Noumena) einander auf alle mögliche Art entgegen zu sezen (also nicht nur die Phänomena den Noumenis und umgekehrt, sondern auch die Phänomena Phänomenis und die Noumena Noumenis) auf diese Art gelangen die Skeptiker, indem sie überall auf beiden Seiten ein gleiches Gewicht entdeken, zur Zurük-

rükhaltung alles Beifalls, und durch diese zur vollkommenen Gemüthsruhe. Eine solche Fähigkeit nun besizt unsere Vernunft wirklich und kann es darinn zu einer gewissen Fertigkeit bringen. Wo sie auch bei gewissen Säzen keine gleich starke Gründe und Gegengründe unmittelbar vorbringen kann, so kann sie doch gegen alle Gründe der ganzen menschlichen Erkenntniß ein solches Mistrauen erregen, daß dadurch jeder einzelne Theil derselben zweifelhaft wird. Freilich bedarf die skeptische Kunst selbst überall Grundsäze, um Grundsäze zu bestreiten, aber sie ist immer bereit, die Waffen gegen sich selbst zu kehren, und wenn sie selbst angegriffen wird, so freut sie sich nur eines desto gewissern Siegs, indem selbst die Möglichkeit des Angriffs die Ungewisheit aller Erkenntniß nur deutlicher zu erkennen gibt.

Der Skepticismus objectiv betrachtet wäre nun ein Inbegriff aller der Gründe und Gegengründe, durch welche die ganze menschliche Erkenntniß zweifelhaft gemacht werden kann. Man kann fragen und hat öffters gefragt: Ob es ein System des Skepticismus geben könne? Wenn man die Gründe und Gegengründe, so so wie Sextus in seinen Hypotypoſen [1]) gethan

 hat,

1) Pyrrh. Hyp. I, 4. Ἐστὶ δὲ ἡ Σκεπτικὴ δυναμις, ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων· καθ' οἱον δήποτε τρόπον· ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοις ἀντικειμένοις πραγμασι καὶ λογοις ἰσοσθένειαν· τὸ μὲν πρωτον εἰς ἐποχὴν· τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.

hat, nach den verschiedenen Zweigen der philosophischen Erkenntniß und ihrer systematischen Eintheilungen ordnet, so kann allerdings insofern der Skepticismus ein System genannt werden; da er aber alle Gründe der menschlichen Erkenntniß und selbst diejenige, auf welchen aller Unterschied und alle Anordnung der Wissenschaften und alle Einheit des Systems beruht, erschüttert, so kann er sich selbst freilich für kein System ausgeben. Eher kann man sich denselben als eine unabsehliche Reihe entgegenstehender Säze vorstellen, von welchen jeder den andern vernichtet. Weil aber der Dogmatismus, sein Hauptgegner, vorzüglich in den Systemen seinen Siz hat, so muß er freilich mit ihm auf diesem Boden fechten, um durch systematischen Zweifel den systematischen Dogmatismus desto gewisser zu Grunde zu richten.

Eben deswegen, weil es eigentlich kein System des Skepticismus geben kann, hat man auch Mühe, sich eine skeptische Secte vorzustellen, wie man sich eine platonische, epikuräische, peripatetische vorstellt [2]). Bei einer Secte denkt man sich immer Uebereinstimmung in gewissen Principien und gemeinschaftliches Bestreben, sie geltend zu machen. Der Skeptiker aber bejaht und verneint kein Principium und geht gar nicht darauf aus, irgend eine bestimmte Denkart zu begründen, irgend eine Uebereinstimmung der Men-

a) S. Platners philosophische Aphorismen. Ganz neue Ausarbeitung. Erster Theil. Leipzig 1793. S. 360.

Menschen in ihren Grundsäzen hervorzubringen, und dieß geht soweit, daß selbst die Disharmonie der Menschen in dieser Rükſicht ein neuer Triumf für ihn wird. Sobald man sich daher die Skeptiker als eine Secte vorstellen will, so ist man in Gefahr, den Begriff des Skepticismus aufzuheben. Da der Zustand eines allgemeinen Zweifels bloß idealisch ist, so kann man auch dadurch den Begriff einer Secte von Skeptikern nicht vollenden, daß man sich alle in einem solchen Zustande denkt. Es bleibt also nichts anders übrig, als sich unter einer Secte von Skeptikern lauter solche Subjecte zu denken, welche die Kunst, alles zweifelhaft zu machen, besizen und nach der gänzlichen Zurükhaltung alles, auch innern, Beifalls streben.

Wenn man auch den Skepticismus nicht als Zustand, sondern als Kunst betrachtet, so kann man doch nicht annehmen, daß der Skeptiker von dieser Kunst beständig bei sich Gebrauch mache, sondern bloß, daß sie ihm in jedem Falle zu Gebote stehe, und daß er im Stande sei, damit jeden Gegner ausser Fassung zu bringen. Man kann, ja man muß sich also bei einem Skeptiker gewisse Ueberzeugungen und Grundsäze denken, nur daß man ihm zugleich die Fähigkeit zuschreiben muß, auch diese wankend machen zu können. Da aber dieß immer nur durch andere Grundsäze geschehen kann, so müssen wir uns nothwendig den Skeptiker jedesmal als von gewissen Grundsäzen ausgehend denken, nur daß er freilich das einemal von diesen, das

andremal von jenen Grundsäzen ausgehen kann. Aber alle Grundsäze, deren sich der Skeptiker bedienen kann, um jeden Saz zweifelhaft zu machen, haben doch etwas Gemeinschaftliches und lassen sich unter gewisse Titel bringen, welche man locos communes, τροπος σκεψεως nennen kann [3]). Nun wird freilich der wahre Skeptiker auch diese als zweifelhaft vorstellen, aber mag ers — er wird doch niemals einen beharrlichen Zweifel in Ansehung derselben in sich erregen können und so bald er von seiner Kunst Gebrauch machen will, so wird er doch immer von denselbigen ausgehen müssen. Auch muß man nothwendig sich den Skepticismus als von gewissen Grundsäzen ausgehend vorstellen, wenn man über den Geist und die Natur desselben philosophiren will. Dieß begegnet auch wirklich dem Sextus im ersten Buche seiner Hypotypoſen, wo er die Natur und den Charakter der Skepsis schildert und im Verlaufe seines Werks muß er mehreremale gleichsam wider Willen gestehen, daß die Skeptiker wenigstens die Erscheinungen (φαινομενα) nicht bezweifeln [4]), und sich im gemeinen Leben nach denselben richten. Zu diesem Geständnisse wurden die Skeptiker gezwungen, weil man sie sonst für Wahnsinnige gehalten und weil sonst aller Grund zu handeln bei ihnen aufge-

3) Ich meine hier nicht gerade diejenige, welche Sextus anführt, die sich noch auf allgemeinere reduciren liessen, aber etwas Aehnliches.

4) Am deutlichsten Hyp. I, 10. 11.

Digitized by Google

aufgehört hätte. Sextus nimmt hier etwas Leidendes in der Seele an, das den Menschen wider Willen zum Beyfall zwinge [5]).

Der Skeptiker gibt also Erscheinungen zu — aber das bezweifelt er, ob uns die Dinge so erscheinen, wie sie wirklich sind. Hier hört der Skepticismus auf, ein Ideal zu seyn, wie wir ihn bisher betrachtet haben. Hier ist ein Grundsaz, ein Urtheil, von welchem er ausgeht, und von nun an wird ein System des Skepticismus möglich, das aber freilich die Pyrrhonier nicht ausgeführt haben.

Aber es gibt nicht nur Erscheinungen durch die Sinne, sondern auch andere Gefühle und Vernunftbegriffe, deren wir uns bewußt sind. Auch das Bewußtseyn dieser Vorstellungen können die Skeptiker zugeben, nur werden sie das bezweifeln, ob sie untereinander übereinstimmen und ob sich von denselben ein Gebrauch für Objecte ausser uns machen lasse. Sextus erklärt nirgends deutlich, daß die Pyrrhonier das Bewußtseyn dieser Vorstellungen zugeben, aber er leugnet es auch nirgends. Der Fall war hier anders als bei den Sinnenerscheinungen und bei den praktischen Lebensregeln, welche nicht bezweifelt werden konnten, ohne daß die Pyrrhonier selbst

5) τα κατα φαντασιαν παθητικα αβιαστως αγονται εις συγκαταθεσιν l. c.

selbst vor dem großen Haufen als Wahnsinnige erschienen wären. Hierüber war also eine Erklärung nöthig. Wenn übrigens Sextus das Bewußtseyn dieser Vorstellungen nicht bestreitet, so bestreitet er sie doch selbst, wiewohl nicht alle, weil die Psychologie damals noch weit zurük war. Ohne die Wahrheit genau zu erklären, ohne ihre verschiedene Gattungen zu unterscheiden, bezweifelt er überhaupt, ob es eine Wahrheit gebe, ob es ein Criterium des Wahren gebe und bestreitet sogar alle logische Regeln, die nichts mit Objecten zu thun haben [6]). Es liegt sogar in seiner Definition der Skepsis, daß die Skeptiker auch Noumena Noumenis entgegensezen [7]). Es ist also unrichtig, wenn man behauptet, daß die wahren Skeptiker immer nur die objective Wahrheit bestritten haben. Anders verfuhren freilich die neuern Skeptiker, vorzüglich Hume, weil sie überhaupt consequenter waren und weil sie auf eine ausgebildetere Psychologie Rükſicht nehmen mußten.

Viele neuere Philosophen haben in der That den alten Pyrrhoniern einen weit philosophischeren und consequenteren Skepticismus zugeschrieben, als sie wirklich hatten. Sie haben überhaupt zum Theil Definitionen vom Skepticismus gegeben, welche den Begriff nicht erschöpfen und entweder nicht auf den ältern oder nicht auf den neuern Skepticism oder auf keinen von beiden passen. Wir wollen nur einige Bei-

6) Im zweiten Buche der Hypotypoſen.
7) νοεμενα νοημενοις αντιτιθεντες I, 4.

Beispiele anführen, deren Prüfung uns zugleich Gelegenheit geben wird, den Begriff weiter zu entwikeln.

Wolf[8]) sagt: Sceptici sunt, qui metu erroris committendi veritates universales insuper habent, seu nihil affirmant, nihil negant in universali. Er sezt in der Note hinzu, er wisse wohl, daß gewöhnlich behauptet werde, die Skeptiker haben an Allem, auch an den Factis gezweifelt, aber das Gegentheil erhelle aus Sextus Empiricus, der in einem besondern Kapitel behaupte, daß die Skeptiker die Phänomena zugestanden, also auch ihre Beständigkeit anerkannt haben, ob sie gleich aus Furcht, einen Irrthum zu begehen, die Ursachen der Phänomene nicht bestimmt und den Grund ihrer Beständigkeit nicht untersucht haben. Diese Definition ist wirklich richtiger, als manche, die in der Folge gegeben worden sind, nur ist das unrichtig, daß die Skeptiker die allgemeine Wahrheiten bezweifelt, und die Facta überhaupt, ja sogar ihre Beständigkeit so uneingeschränkt zugegeben haben. Die Unbeständigkeit aller sinnlichen Erscheinungen war vielmehr ein Hauptmittel, dessen sich die Skeptiker bedienten, um Alles zweifelhaft zu machen. Auch hat Wolf den Begriff: Facta nicht genau bestimmt. Er scheint darunter die sinnliche Erscheinungen zu verstehen, aber nun bleibt

8) Psychol. rationalis edit. 1740. §. 41. auch Eberhard Philos. Mag. 4. B. 1. St.

bleibt immer noch die Frage übrig: Haben die Skeptiker auch andere Thatsachen des Bewußtseyns, die eben so wenig als Thatsachen zu den universalibus gehören, zugestanden? Ausserdem hätte es müssen in die Definition gelegt werden, daß die Skeptiker, indem sie die sinnliche Erscheinungen zugeben, nichts, auch nicht im Besondern, weder über die Existenz noch über die Beschaffenheit der Objecte an sich bestimmen.

Kant sagt irgendwo [9]): „Der Skepticismus ist das, ohne vorhergegangene Kritik, gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mistrauen, bloß um des Mislingens ihrer Behauptungen willen.“ Dieß ist die richtige Definition einer gewissen Gattung von Skepticismus, der aus einer gewissen besondern Quelle entspringt, wovon wir in der Folge reden werden. Aber es ist nicht die Definition des Skepticismus überhaupt, dessen zwei gröste Repräsentanten, Sextus und Hume, gerade von einer, zwar nicht so genauen und scharfsinnigen, aber doch immer sehr sorgfältigen und merkwürdigen Kritik des Erkenntnißvermögens ausgingen und in einem beinahe allgemeinen Skepticismus endigten.

Jakob [10]), der vieles zur hellern Einsicht in den Geist des Skepticismus beigetragen hat, erklärt sich

9) Ueber eine Entdekung ꝛc. S. 78.
10) David Hume über die menschl. Natur A. d. E. nebst kritischen Versuchen. 1. B. Halle 1790. S. 755 ff. 834 ff.

sich so: „Alle Zweifel betreffen entweder das Daseyn der Objecte selbst und ihrer Beschaffenheiten oder die Verknüpfung derselben; und alle gründen sich entweder auf die nothwendige Unzulänglichkeit unsers Erkenntnißvermögens, allgemeine und nothwendige Beschaffenheiten der Objecte zu erkennen oder auf die zufälligen subjectiven Einschränkungen desselben, so daß alle Urtheile des Skepticismus unter folgenden Formeln enthalten sind: 1) Man kann nicht wissen, ob von uns und unsern Modifikationen verschiedene Objecte wirklich sind und ob sie in einer solchen Verknüpfung stehen, als wir uns dieselbe vorstellen, weil es ganz unmöglich ist, daß Verstand oder Sinne oder beide zugleich uns darüber belehren können. 2) Man kann nicht wissen, ob die Gegenstände so beschaffen und so verbunden sind, wie wir sie uns vorstellen, weil unsere Erkenntnißvermögen (Sinne und Verstand) nach der Erfahrung ganz unzuverlässig sind, und das Vermögen, welches das andere berichtigen soll, immer selbst wieder einer Berichtigung bis ins Unendliche nöthig hat, wobei also niemals ein vollkommener Grad der Gewisheit möglich ist. Der Skepticismus der erstern Art ist ein reines dogmatisches Gebäude. Er sucht aus dem Begriffe des Erkenntnißvermögens selbst die Unmöglichkeit einer Erkenntniß der Objecte darzuthun, und wird also auf Grundsäze a priori gebaut. Die zweite Art ist anfänglich ganz empirisch. Häufige Beobachtungen

über

über die Schwäche und Trüglichkeit der Erkenntnißkräfte einzelner Subjecte reizen zur Bedachtsamkeit und Behutsamkeit im Urtheilen. Diese macht, daß man sich nach allgemeinen Principien und Kriterien der Wahrheit umsieht, und wenn man solche nach vielem Bemühen nicht finden kann, so entstehen Zweifel, ob die Erkenntnißkräfte des Menschen überall zureichen, sie zu finden, und nachdem man alle, seiner Einsicht nach, mögliche Wege, sie zu erforschen, umsonst versucht hat; so kommt man endlich dahin, zu behaupten, daß das menschliche Erkenntnißvermögen sie gar nicht ausfindig machen, also auch gar nicht mit gänzlicher Gewisheit über Objecte urtheilen könne. Beide kommen also auf verschiedenen Wegen zu Einem Ziele, obgleich der leztere nie so weit kommen könnte, wenn er sich nicht mit dem erstern zulezt darinn vereinigte, daß es unmöglich wäre, daß unser Erkenntnißvermögen mit Gewisheit Objecte erkennen könnte. Dieß ist aber eine transcendentale Behauptung und kann daher nicht anders, als a priori aus der Natur des Erkenntnißvermögens erwiesen werden. Denn wenn man auch noch so viele Schwächen an den Erkenntnißvermögen in der Erfahrung bemerkte, so könnte man doch daraus nie auf die gänzliche Unmöglichkeit einer gewissen Erkenntniß der Objecte schliessen. Daher beruht im Grunde aller Skepticismus auf der Behauptung, daß für unser Erkenntnißvermögen alle objective Kenntniß unmöglich sei, und die häufigen Irrthümer und Täuschun-

schungen, die sich als Facta anbieten, braucht man nur als Zeugnisse, das Räsonnement a priori, zu bestätigen; denn, wenn sie auch zum Beweise nicht tauglich sind, so leisten sie doch bei der Ueberredung vortrefliche Dienste. Da nun unser Erkenntnißvermögen, sofern es uns mit Objecten und deren Verknüpfung bekannt macht, entweder Sinn oder Verstand ist, so suchen die Skeptiker aus der Natur beider darzuthun, daß sie uns unmöglich mit Objecten bekannt machen können. Ihr alleiniger Grund beruht nun darauf, daß alle Erkenntnißvermögen es nur mit Vorstellungen zu thun haben, daß Vorstellungen nie die Objecte selbst sind, und daß kein vernünftiger Grund da sey, von den Vorstellungen auf die Beschaffenheit der von den Vorstellungen ganz verschiedenen Objecte zu schließen, und gar vorauszusezen, daß die Objecte an sich gerade so beschaffen wären, wie unsre Vorstellungen von denselben beschaffen sind. — — Die Skeptiker sind nicht so thöricht, die sich ihnen aufdringende Ueberzeugung der Sinne leugnen zu wollen, sie leugnen nicht, daß sie die Sinnenwelt und ihre Empfindungen und Begriffe eben so gut wahrnehmen, als wir; aber daß sich unsre Ueberzeugungen durch die Vernunft rechtfertigen lassen, das leugnen sie nur. Sie leiten den Glauben und die feste Ueberzeugung von der Gewohnheit oder von der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit oder von andern Dingen her; und es hat nicht wenig sehr

eifrige Theologen gegeben, welche eine mächtige Stütze des Glaubens in dem Skepticismus zu finden vermeinten und sich einbildeten, daß kein philosophisches System mit der christlichen Theologie besser harmonire, als der Skepticismus, da durch denselben die Schwäche der Vernunft so einleuchtend dargethan werde. Man darf nur an Berkeley und Huet denken. —— Aller Skepticismus gründet sich zuletzt auf die Behauptung, daß sich die allgemeinen Principien nicht durch Vernunftgründe erweisen lassen. Denn die Vernunft kann keine Ueberzeugung hervorbringen, als nur dadurch, daß sie den Zusammenhang eines Urtheils mit einem unbezweifelten Principio einsieht. Nun leugnet aber der Skepticismus die Vernunftgewisheit der allgemeinen Grundsäze, folglich auch der Säze, die von ihnen abhängen d. h. aller Urtheile überhaupt. Die Gewisheit also, welche wir mit unsern Urtheilen verknüpfen, stammt niemals von der Vernunft ab. Wenn wir die allgemeinen Principien und Grundsäze aus Vernunftgründen rechtfertigen wollten, so müßte es entweder a priori oder a posteriori geschehen. A priori ist es nicht möglich: denn allgemeine Säze a priori müßten Angeborne Säze seyn, ob sie aber mit den Objecten übereinstimmen, könnte doch nicht a priori erkannt werden. A posteriori ist es noch weniger möglich, weil die Erfahrung keinen allgemein nothwendigen Saz erzeu-

erzeugen kann. — Der Skeptiker erlangt seine ganze Stärke dadurch, daß er die Möglichkeit aller objectiven Erkenntniß a priori leugnet, und seinen mächtigsten Grund für diese Behauptung findet er in dem Saze: „daß alle reale und objective Erkenntniß zulezt aus der Empfindung entspringt. Mit ihm ist die Unmöglichkeit allgemeiner Grundsäze nothwendig verbunden, und nachdem, vermittelst desselben, alle Principien für ungültig und ungewiß erklärt sind, zerstört er zulezt auch sich selbst, zum Beweise, daß gar nichts aus Vernunftgründen gewußt werden könne, als das einige, daß man nichts wissen könne. Diese lehrreiche Beschreibung des Skepticismus, die nicht kürzer angeführt werden konnte, wenn wir verständlich werden wollten, möchte nur Folgendes zu wünschen übrig lassen. Es ist eigentlich nur Beschreibung des Humischen Skepticismus, der sich dem Dogmatismus nähert, auf den ältern paßt sie nicht. Es ist wahrer Dogmatismus, zu behaupten, daß für unser Erkenntnißvermögen alle objective Kenntniß unmöglich sey — ein Saz, der in der That so viel Einsicht in die Natur unsers Erkenntnißvermögens voraussezt, als sich der ächte Skeptiker nie anmaßen wird. Er wird die Möglichkeit, daß Objecte außer uns existiren, eben sowohl zugeben, als die andere, daß unsere Erkenntniß mit denselben harmonire, und daß nicht mehr und nicht weniger in denselben ent-

halten sey, als wir von denselben erkennen. Er wird weder jene Unmöglichkeit behaupten, noch diese Möglichkeit leugnen, weil es in der That keinen ärgern Dogmatismus geben kann, als den, zu behaupten, daß etwas für uns zu erkennen überhaupt unmöglich sey. Der Idealismus ist kein Skepticismus. Berkeley, auf den sich unser Verfasser beruft, war nichts weniger, als Skeptiker, er schrieb vielmehr gegen sie — wiewohl er zur Entstehung des neuern Skepticismus wider Willen viel beygetragen hat, wie wir in der Folge zeigen werden. Eben so dogmatisch, und dem ältern Skepticismus fremde ist die Behauptung, daß alle Erkenntniß ursprünglich durch Empfindung entspringe. Daß sich die allgemeine Principien nicht durch Vernunftgründe rechtfertigen lassen, ist in dieser Deduction des Skepticismus doch nur von den Vernunftprincipien, insofern sie sich auf äußerliche Objecte beziehen, gezeigt. Aber wie die Skeptiker diese Principien, unabhängig von aller äußerlicher Erfahrung, ansehen, ob sie eine Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Thatsachen unsers Bewußtseyns überhaupt, die sich doch nicht bloß auf sinnliche Objecte beziehen, zugeben, oder ob sie auch insofern alle objective Wahrheit (die Vorstellungen werden hier selbst Objecte) leugnen, ob sie die logische Regeln anerkennen oder nicht? — dieß ist in dieser Deduction nicht bestimmt. Und doch haben die

älteren

älteren Skeptiker auch gegen diese Puncte ihre Zweifel gerichtet. Daß die höchste Principien der Vernunft sich nicht mehr durch Vernunftgründe erweisen lassen, dieß muß der strengste Dogmatiker mit dem Skeptiker zugeben — nur daß der Dogmatiker sie als für sich klar annimmt, hingegen derjenige Skeptiker, den unser Verfasser voraussetzt, sie als ungewisse und schwankende Resultate eines veränderlichen Empfindungsvermögens ausgibt. In dieser Definition zeigt sich — was merkwürdig ist — wie in mehrern andern, ein unwillkührlicher Hang etwas dogmatisches in den Skepticismus zu legen, welches meines Erachtens ein Beweis mehr ist, daß er nur als Kunst, nicht als wirkliche beharrliche Stimmung der Seele möglich ist.

Der neue Aenesidemus[11]), der dem alten sehr unähnlich ist, stellt den Geist des Skepticismus auf folgende Art dar: „Nach meiner Einsicht, sagt er, ist der Skepticismus nichts anders, als die Behauptung, daß in der Philosophie weder über das Daseyn und Nichtseyn der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Gränzen der menschlichen Erkenntnißkräffte etwas nach un-

11) Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. 1792. S. 24 ff.

bestreitbar gewissen und allgemeingiltigen Grundsäzen ausgemacht worden sei. Das Daseyn der Vorstellungen und die Gewisheit alles dessen, was unmittelbar im Bewußtseyn selbst vorkommt und durch dasselbe gegeben ist, hat noch kein Skeptiker bezweifelt. Eben so wenig erklärt auch der Skepticismus die Fragen, welche die menschliche Vernunft über das Daseyn und Nichtseyn der Dinge an sich, über ihre realen und objectiven Eigenschaften und über die Grenzen der Erkenntnißkräfte aufwirft, für schlechterdings und ewig unbeantwortlich: Er sezt über das, was die Vernunft im Felde der Speculation leisten kann und vielleicht dereinst auch noch leisten wird, ganz und gar nichts fest. — Er zernichtet nicht alle Hoffnung, daß die Probleme, welche die Vernunft über das Daseyn und die Beschaffenheit der Dinge an sich aufwirft, einst werden aufgelöst werden können — Seine Zweifel schränken sich auch nur auf dasjenige ein, was man in der Philosophie zu wissen vorgegeben hat, und gehen die übrige Theile der menschlichen Einsichten, insofern solche nicht aus dem Philosophiren über das Ding an sich schöpfen, gar nichts an. — Schon die Erklärungen, welche Sextus von der εποχη, als dem wesentlichen Kennzeichen des Skepticismus gibt, beweisen, daß ich den ächten Geist desselben weder verschönert noch verschlimmert dargestellt habe. — Der Skepticismus

mus ist weder die Folge einer gedankenlosen Gleichgültigkeit, welche sich die Fragen der philosophirenden Vernunft über die Dinge an sich und über die Grenzen der Macht und Ohnmacht der menschlichen Erkenntnißkräfte noch nicht im Ernste vorgelegt hat, noch auch das Product einer Verzweiflung der Vernunft an ihren eigenen Kräften, welche durch die Unfähigkeit, den Schein von Wahrheit auflösen zu können, welcher die Beweise der einander entgegengesezten Systeme, Theorien und Hypothesen in der Philosophie umgibt, erzeugt wird; sondern vielmehr die deutlichste und geprüfteste Ueberzeugung davon, daß alle Versuche, das, was die Dinge an sich seyn oder nicht seyn sollen, zu bestimmen, so der Dogmatismus aufzuweisen hat, bisher fehlgeschlagen sind. — Ich wüßte nicht, daß jemals ein Skeptiker die Giltigkeit folgender Säze bezweifelt hätte. 1. Es gibt Vorstellungen in uns, an welchen sowohl mancherlei Unterschiede von einander vorkommen, als auch gewisse Merkmale angetroffen werden, in Ansehung welcher sie mit einander übereinstimmen. 2. Der Probierstein alles Wahren ist die allgemeine Logik; und jedes Räsonnement über Thatsachen kann nur insofern auf Richtigkeit Anspruch machen, als es mit den Gesetzen der allgemeinen Logik übereinstimmt. Wenn Skeptiker die Gewisheit der Syllogistik bezweifelt haben, so haben sie eigentlich nur dieses

bezweifelt, daß die Syllogistik uns zu einer Kenntniß der Dinge an sich verhelfen könne."

Diese Erklärung des Skepticismus ist neu, so sehr der Verfasser sich auch auf ältere berühmte Autoritäten berufen mag. Nach dieser Erklärung gründet sich der Skepticismus nicht auf die Natur unsers Erkenntnißvermögens, unsrer Sinne und unsers Verstandes, sondern auf die Geschichte der Philosophie. Er ist eine Ueberzeugung, daß etwas noch nicht geschehen sey, wenigstens in den uns bekannten Denkmälern philosophischer Forschungen noch nicht geschehen sey, was vielleicht einmal geschehen könne. Er ist also mehr eine historische Behauptung, als eine systematische philosophische Denkart, also mehr etwas Zufälliges, das unter andern Umständen auch anders seyn könnte, als etwas Nothwendiges — eine Ueberzeugung, die schon deswegen nicht ganz unzweifelhaft und geprüft seyn kann, weil sie doch bei einem jeden, der sie hat oder zu haben vorgibt, die Furcht übrig läßt, daß vielleicht in Versuchen, die ihm unbekannt geblieben sind, welche der menschliche Verstand in entfernten Regionen angestellt, welche die Zeit verschlungen, oder in Vergessenheit gebracht hat, etwas unwidersprechliches über die Dinge an sich und die Grenzen der menschlichen Erkenntnißkräfte festgesetzt worden ist. Der Verfasser macht die Philosophie über das Ding an sich zum einigen Gegenstande des Skepticismus und schließt alle

alle übrige Theile der menſchlichen Einſichten davon aus. Er beruft ſich dabei auf Sextus und weiterhin auf Hume. — Aber hat Sextus nicht alle Theile der menſchlichen Erkenntniß angegriffen? Hat Hume nicht die Vernunft ſelbſt und ihre höchſte Principien wankend gemacht? Ich enthalte mich, dieß hier zu zeigen, da es die nachfolgende Geſchichte erweiſen wird. Auch das haben die Skeptiker geleugnet, oder vielmehr bezweifelt, daß die allgemeine Logik der Probierſtein alles Wahren ſey. Sie erkannten überhaupt gar keinen Probierſtein des Wahren, wie ſich der Leſer des Sextus aus dem zweiten Buche der Hypotypoſen und ſeiner Schrift gegen die Logiker erinnern wird. Sextus beſtreitet alle Regeln der Logik und zwar an und für ſich ſelbſt, nicht mit der Einſchränkung, daß er nur das bezweifle, ob uns die Logik zu einer Kenntniß der Dinge an ſich helfen könne.

Tief iſt Platner in den Geiſt des Skepticismus eingedrungen[12]). Er iſt nach ſeiner Beſtimmung die Denkart eines ſolchen, der von der objectiven Wahrheit nicht überzeugt iſt, der dieſe ſeine Nichtüberzeugung aus dem verdächtigen Anſchein des menſchlichen Erkenntnißvermögens rechtfertigt, ohne darthun zu wollen, daß es jedermann ſo verdächtig vorkommen müſſe. Der Skeptiker wolle die Richtigkeit des Erkenntnißvermögens nicht erweiſen, ſondern erörtere nur die Urſachen, warum er

12) a. a. O. S. 353 — 374. vergl. Vorr. S. VI. XV. f.

in demselben den Maasstaab der Wahrheit nicht anerkenne. Er halte nichts für wahr, als das Daseyn unserer sinnlichen und vernünftigen Vorstellungen, die Gegenstände von jenen und die Gründe von diesen erkläre er für völlig unbekannt. Da aber mit beiden Gattungen von Vorstellungen eine Unmöglichkeit, sie zu ändern, und dem Scheine derselben zu folgen, verbunden sey, so werde dadurch eine vollkommene subjective Ueberzeugung hervorgebracht, die wir nicht vernichten oder unterdrücken können, der wir also gemäß urtheilen und leben. — Ein solcher Skepticismus sey die einzige consequente Denkart für die Philosophie — und die einzige consequente Philosophie für geoffenbarte Religion. Dieß ist ohne Zweifel die Schilderung des ächten consequenten Skepticismus, insofern er in einer Menschenseele existiren kann. Nur zweifle ich, ob Pyrrho und Sextus sich ihn so gedacht haben, welches dieser Verfasser wirklich anzunehmen scheint (S. 360). Ihre Zweifel sind zum Theil auch gegen die subjective Ueberzeugung gerichtet, wie sich in der Folge noch deutlicher zeigen wird, und dieß wird ganz begreiflich, wenn man annimmt, daß ihr Skepticismus überhaupt mehr eine Rolle, eine Kunst, als ein System war und daß auch Sextus ihn beinahe nirgends psychologisch als Denkart entwickelt. Wo ich nicht irre, so muß Platner bei seiner Darstellung doch gewisse, allen Menschen gemeinschaftliche, Erscheinungen

und

und subjective Ueberzeugungen annehmen, welches die ältern Skeptiker bei jeder Gelegenheit bestritten haben. Nicht einmal in Ansehung der Gegenstände der reinen Mathematik, wo es doch am ehesten zu erwarten war, würden sie eine allgemeine Einstimmigkeit der Köpfe zugegeben haben, wenn sie sich auch blos deswegen auf ihre eigene Zweifel gegen diese Gegenstände hätten berufen müssen. Selbst den Begriffen des Möglichen und Nothwendigen, die allen Menschen gemeinschaftlich sind, würden sie vielleicht Daseyn in ihrem Bewußtseyn zugestanden haben, aber sie würden wahrscheinlich aus ihrem ungewissen Ursprunge Zweifel gegen dieselbe erregt und jede Anwendung dieser Idee auf was für Gegenstände mit Zweifeln bekämpft haben.

Reinhold[13]) fordert zum Wesen des philosophischen Skepticismus auch schon in der weitesten Bedeutung dieses Ausdrucks, daß er von Grundsäzen, d. h. von Urtheilen der Vernunft, die keines Beweises fähig oder bedürftig sind, ausgehe. Er sey, behauptet er weiter, die philosophische Ueberzeugung, daß man sein Urtheil über gewisse Gegenstände auf immer zurückhalten müsse. Er seze dogmatisch fest, daß über diese Gegenstände kein gründliches Ur-

13) Abhandlung über den philosophischen Skepticismus vor Tennemanns Uebersezung der Humischen Untersuchung über den menschlichen Verstand. Jena 1793.

Urtheil möglich und jedes mögliche Urtheil grundlos sey, halte also über dieselbe sein Urtheil zurück und befinde sich *insofern* im Zustande des Zweifels. *Das Fundament des philosophischen Skepticismus*, oder den *Inhalt der Grundsäze*, von welchen er ausgeht, machen nicht die *logischen Regeln des Denkens* aus, sondern *gewisse allgemeine Thatsachen des Bewußtseyns*, durch Gefühle und Begriffe vorgestellt. *Die Wahrheit seines Fundaments*, die der Skeptiker zugeben müsse, bestehe in der *Uebereinstimmung* seiner logisch-richtigen Begriffe, von den wirklichen Thatsachen seines Bewußtseyns mit *diesen Thatsachen selbst*. Die *Wahrheit*, mit der es der Skeptiker zu thun habe, betreffe also nicht die *logische Regeln*, sondern einen *Gebrauch derselben*, der sie zwar voraussetze, der aber nicht allein von ihrer Wahrheit abhänge. *Der Gebrauch dieser Regeln* seze nicht nur Abwesenheit des Widerspruchs im Denken, sondern *einen Inhalt der Gedanken* voraus, der bloß durch die Thatsachen des Bewußtseyns gegeben werden könne. *Die objective Wahrheit* oder die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den von ihr verschiedenen und unabhängigen Objecten, die der Skeptiker allein bekämpfen könne, könne er schlechterdings nie durch *logische Regeln allein* bekämpfen. Alle bisherige Skeptiker haben die *objective Wahrheit* für die *Uebereinstimmung der Vorstellung*

mit

mit dem Dinge an sich erklärt. Diese Uebereinstimmung haben die Pyrrhonier geleugnet und sich dabei vorzüglich auf die Relativität des Zeugnisses der Organe bei den empirischen Vorstellungen des äußern Sinns berufen, wodurch jene Uebereinstimmung unmöglich gemacht werde. Hierdurch würde freilich die objective Wahrheit nur den Wahrnehmungen der Sinne abgesprochen. Allein um dieß Urtheil auf alle, auch auf die durch Vernunft vorstellbaren Merkmale realer Objecte, auszudehnen, habe man nur den Begriff von Substanz durch das Merkmal der Empfindbarkeit denken dürfen. Was alsdann nicht empfindbar sey, lasse sich als keine Substanz denken — wodurch dann die objective Wahrheit auch den Vorstellungen durch Vernunft abgesprochen werde. Diese Darstellung hat das große Verdienst, daß dadurch genauer, als vorher geschehen war, bestimmt ist, worinn die subjective Wahrheit besteht, welche der Skepticismus zugeben muß, sobald er systematisch und consequent werden soll. Aber den Pyrrhoniern wird hier ein Skepticismus zugeschrieben, den sie nicht gehabt haben. Die Pyrrhonier leugneten die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen an sich nicht, sie bejahten sie auch nicht, sie bezweifelten sie. Daran wird vielleicht niemand zweifeln, daß dieß oder jenes Object uns erscheine, sagt Sextus, aber ob es so beschaffen

ist

iſt, wie es erſcheint, das iſt die Frage.[14]) Alſo eine Frage war es, etwas das erſt geſucht, d. h. nach dem ſkeptiſchen Sinne des Worts, das bezweifelt wurde[15]), war es, ob die Gegenſtände ſo beſchaffen ſeyen, wie ſie uns erſcheinen. Auch das bezweifelten die Pyrrhonier, ob überhaupt dieſen Erſcheinungen Gegenſtände auſſer uns correſpondiren; vorausgeſetzt aber auch, daß dem wirklich ſo wäre, ſo warfen ſie den neuen Zweifel auf, ob uns dieſe Gegenſtände nach ihrer wahren Beſchaffenheit erſcheinen, indem ſie die verſchiedene Erſcheinungen derſelbigen Gegenſtände bey verſchiedenen Perſonen und unter verſchiedenen Umſtänden einander entgegenſetzten. Hieraus kann man mit Wahrſcheinlichkeit ſchließen, daß die Pyrrhonier ſchon den Unterſchied zwiſchen Objecten, wie ſie an ſich und wie ſie in der Erſcheinung beſchaffen wären, zu machen wußten. Wie weit aber die Pyrrhonier die Skepſis getrieben haben, erhellt noch aus einem andern Umſtande in der angeführten Stelle des Sextus. Er drückt ſogar das zweifelhaft, mit dem ſkeptiſchen Wörtchen ἰσως, aus, ob jedermann Erſcheinungen zugebe. Wir werden alſo hier abermals darauf geleitet, daß der ältere Skepti-

14) περι μεν τε φαινεσθαι τοιον η τοιον τε υποκειμενον, ουδεις ισως αμφισβητει περι δε τε, ει τοιουτον εστι, οποιον φαινεται, ζητειται. P. H. I, 11.

15) Daher hieß die ganze Skepſis ζητητικη I, 3. Daher heißt αζητητος unzweifelhaft I, 11.

pticismus kein Syſtem, ſondern eine Kunſt war[16]).

Die Definitionen des Skepticismus, die wir bisher angeführt und beurtheilt haben, leiten auf das Reſultat, daß man, wenn man ihn als Denkart oder Syſtem betrachtet, verſchiedene Gattungen deſſelben unterſcheiden könne und müſſe: denn nichts von all dem, was die angeführten Verfaſſer Skepticismus nennen, iſt dieſes Namens ganz unwerth. Am richtigſten ſtellt man ſich wohl dieſe verſchiedene Gattungen vor, wenn man ſie als Grade denkt, die in größerer oder kleinerer Entfernung von dem Ideale des allgemeinen Skepticismus liegen. Dieß Ideal iſt in keiner Menſchenſeele erreichbar; damit es aber realiſirt werden könne, ſo kann man entweder mehr oder weniger von demſelben hinwegnehmen, oder da es etwas Leeres etwas Negatives iſt, mehr oder weniger zu demſelben hinzuſezen. Alſo der erſte oder niedrigſte Grad des Skepticismus wäre der, wenn man Erſcheinungen, Thatſachen des Bewußtſeyns zugeſteht, die unwiderſtehlich zum Beyfall und Handeln nöthigen — übrigens ſonſt alles für zweifelhaft erklärt. Ein zweiter Grad wäre der, wenn man die ſubjective Wahr-

16) Auch Diogenes IX, 78. erklärt ihn ſo:
Εστιν ων ὁ πυρρωνειος λογος μνημη (vielleicht μηνυσις) τις τις των φαινομενων· η των ὁπωσων νοουμενων, μαθ' ἡν παντα πασι συμβαλλεται, και συγκρινομενα πολλην ανωφελειαν και ταραχην εχοντα εὑρισκεται.

Wahrheit zugesteht, und alle objective Wahrheit bezweifelt, die Objecte mögen nun durch die Sinne oder die Vernunft vorstellbar seyn. Da aber die subjective Wahrheit entweder bloß in der Uebereinstimmung unserer Gedanken unter sich, oder in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Thatsachen des Bewußtseyns, oder in beiden bestehen kann, so ist von sich selbst klar, daß dieser Grad wieder verschiedene Grade zulasse, je nachdem man entweder mehr oder weniger von der subjectiven Wahrheit zugesteht. Ein dritter Grad des Skepticismus wäre der, wenn man von einem dogmatischen Leugnen der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit der wahren Beschaffenheit der Objecte auser uns ausgienge und auf dieses Leugnen ein Bezweifeln der objectiven Wahrheit gründete. Auch dieser Grad kann wieder verschiedene andere Grade haben, je nachdem entweder alle Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Objecten oder nur ein Theil derselbigen geleugnet wird, je nachdem man z. E. den Körpern nur die qualitates secundarias oder auch die primarias abspricht — die Kenntniß der Gottheit an sich ihrem Wesen nach, oder auch in ihrer Beziehung auf uns leugnet. Ein vierter Grad von Skepticismus wäre der, wenn nicht die Möglichkeit der objectiven Wahrheit für uns, sondern nur die Wirklichkeit der erkannten objectiven Wahrheit geleugnet wird, aber so, daß man hofft, die Philosophie werde vielleicht einmal noch bestimmen können, was

die

die Dinge an sich seien. Insofern kann man den hoffnungslosen und den hoffenden Skepticismus unterscheiden. Diese Gattung grenzt von der einen Seite an den vollendeten Skepticismus der Alten, von der andern an den Dogmatismus. Die alten Skeptiker stellten sich als solche dar, welche die Wahrheit suchen, ließen also die Hoffnung übrig, daß sie vielleicht einmal gefunden werden könne. — Hingegen unterscheiden sie sich doch dadurch, daß sie nicht schlechthin leugneten, daß etwas von objectiver Wahrheit bereits entdeckt sey, und daß sie ihre Zweifel nicht bloß auf die objective Wahrheit einschränkten. Jene Gattung grenzt also schon aus diesem Grunde an den Dogmatismus, aber ausserdem noch deswegen, weil dabey die Ueberzeugung zum Grunde liegt, von der jeder auch nur etwas vorsichtige Dogmatiker bei Untersuchung der Wahrheit ausgehen wird, daß man so nach ihr forschen müsse, wie wenn sie noch gar nicht entdeckt wäre und daß man sein Urtheil bis zur vollendeten Untersuchung zurückhalten müsse. Eben so ließen sich nun noch mehrere Grade des Skepticismus in größerer oder kleinerer Entfernung vom Ideale desselben denken. Wenn man eigensinnig darauf beharren wollte, daß nur eine gewisse bestimmte Denkart diesen Namen verdiene, so würde man der Natur der Sache widersprechen, und eine Geschichte des Skepticismus wo nicht unmöglich, doch so dürftig und uninteressant machen, daß sie kaum die Mühe der Bearbei-

tung verdiente. Die skeptische Denkart hat ihrer Natur nach etwas Unstetes und Schwankendes, und diese Eigenschaft hat sie in dem Grade, daß selbst der ächte philosophische Skeptiker, der von bestimmten und festen Grundsätzen ausgeht, sich oft am Ende geneigt fühlt, selbst jene Grundsäze zum Gegenstande des Zweifels zu machen.

Wir haben bisher verschiedene Gattungen des Skepticismus als verschiedene Denkarten in dem menschlichen Gemüthe unterschieden. Man kann noch andere Gattungen desselben unterscheiden, wenn man auf die verschiedene Quellen und auf die verschiedene Gegenstände desselben Rücksicht nimmt. Von jenen werden wir in dem folgenden Abschnitte besonders reden, über diese wollen wir hier noch einige Bemerkungen machen.

Die Gegenstände des Skepticismus können eben so verschieden seyn, als die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß überhaupt und die Geschichte lehrt, daß keiner derselben vom Skepticismus unangetastet geblieben ist. Aber eben diese Lehrerin gibt auch das Resultat, daß der Skepticismus von jeher am meisten unmittelbar gegen die Philosophie und in dieser am meisten gegen denjenigen Theil derselben gerichtet war, welcher die Objecte des Denkens ausser unsern Vorstellungen betrifft. Eine solche Art des Angriffs konnte zugleich dazu dienen, die Gründe aller Wissenschaften ohne Unterschied zu erschüttern. Wenn der Skeptiker auch die formale Wissenschaft,

schaft, die Regeln des Denkens, ja alle Thatsachen des Bewußtseyns stehen ließ, so galt doch der Angriff auf die Philosophie in Ansehung der Objecte allen Wissenschaften ohne Unterschied, die empirische Psychologie als Geschichte der Seelenwirkungen und Logik ausgenommen. Nun sind aber die Objecte unsrer Vorstellungen entweder sinnlich oder übersinnlich. Von jenen handelt die Naturwissenschaft in ihrem weitesten Umfange, von diesen die sogenannte rationale Psychologie, die Theologie und die Moral. Daher sind von jeher die meisten und stärksten Angriffe des Skepticismus gegen die metaphysischen Lehren von der Körperwelt, ihrem Ursprunge, ihren Veränderungen, gegen die Ideen von Raum und Zeit, insofern wir uns die Körper in derselben denken, gegen die Lehre vom Wesen, vom Ursprung, von der Dauer der Seele, gegen die Lehren von der Existenz der Gottheit, ihren Eigenschaften, und Werken, von freien moralischen, sich allgemeine und nothwendige Gesetze vorschreibenden Wesen überhaupt, gerichtet gewesen. Hierinn stimmen die ältere und neuere Skeptiker, die sonst in so manchen Stücken von einander abweichen, mit einander überein. Auch wenn die ältern Skeptiker so viele Einwürfe gegen die Logik machen, so betreffen diese Einwürfe doch mehr die Anwendung logischer Regeln auf Objecte, als diese Regeln an sich selbst. Ob aber gleich die Hauptangriffe des ältern Skepticismus auf die benannte Gegenstände giengen, so ließen sie sich doch die Mühe

nicht verdrießen, ihre Kunst auch gegen andere Wissenschaften zu richten und die Anmaßungen der damaligen Dogmatiker in allen Feldern zu schlagen, worauf sich die neueren Skeptiker nicht eingelassen haben. Die Werke des Sextus sind *größtentheils* gegen die *Logiker*, *Physiker* und *Ethiker* gerichtet, aber auch die *Grammatiker*, die *Rhetoriker*, die *Geometer*, die *Arithmetiker*, die *Astrologen*, und die *Musiker* hält er, wiewohl nicht so zahlreicher, Angriffe werth.

Wenn man nun den Skepticismus von den *Hauptobjecten*, die er immer gehabt hat, benennen und nach diesem *Gesichtspuncte* eintheilen will, so kann man den *physischen*, den *logischen*, den *psychologischen*, den *moralischen* und den *theologischen* und zwar bey diesem noch den *atheistischen* von den *supernaturalistischen* unterscheiden. Diese Unterscheidung gehört aber nicht bloß zur *Methode*, sondern zur *Sache*, indem sich die *eine* dieser Gattungen *ohne die andere* bei manchen Philosophen gefunden hat, die, so dogmatisch sie auch in manchen Puncten gedacht haben, doch von der Zahl der Skeptiker nicht ausgeschlossen werden können. Einige Skeptiker haben mehr Mistrauen in die Sinne und mehr Vertrauen auf die Vernunft, andere mehr Vertrauen auf die Sinne und mehr Mistrauen in die Vernunft gesetzt. Jene konnten den physischen Skepticismus ohne die übrigen Gattungen, diese den logischen, psychologischen, moralischen

schen, theologischen Skepticismus ohne den physischen vertheidigen, ohne inconsequent zu seyn. Uebrigens lehrt die Geschichte der Philosophie, daß die Skeptiker oft inconsequent genug waren, um eine Art des Skepticismus anzunehmen und eine andere zu verwerfen, indem doch beide zu einer und derselbigen Gattung gehörten. So hat es z. E. atheistische Skeptiker gegeben, die keine supernaturalistische waren, d. h. solche, welche das Daseyn Gottes aus Vernunftgründen durchaus bezweifelten, und aus übernatürlicher Offenbarung annahmen. Der historische und mathematische Skepticismus sind unter den bereits angegebenen Gattungen begriffen. Sie haben zwar ihre Vertheidiger gefunden, sind aber nie so weit ausgebildet worden, als es die Sache selbst erlaubt hätte. Die Natur dieser verschiedenen Gattungen des Skepticismus nun, so wie die mannichfaltige Mischungen derselben in verschiedenen Zweiflern werden wir in der Geschichte selbst genauer beschreiben.

II. Ueber die Quellen und den Ursprung des Skepticismus.

Der Ursprung des Skepticismus kann entweder bloß historisch oder psychologisch betrachtet werden. Historisch betrachtet man ihn, wenn man die verschiedene Ursachen entwickelt, welche dazu beitrugen, daß eine Kunst erfunden wurde, alle dogmatische Behauptungen zweifelhaft zu machen,

und daß gewisse Männer sich öffentlich als solche ankündigten, welche sich nicht getrauen, etwas zu bejahen oder zu verneinen, ausgenommen gewisse Wahrnehmungen — welche die Wahrheit, die andere gefunden zu haben glauben, andere für unerreichbar erklären, suchen. — Den Ursprung des Skepticismus psychologisch erklären, heißt die Ursachen untersuchen, welche bey jedem einzelnen Menschen die skeptische Denkart hervorbringen können. Von dem psychologischen Ursprunge ist hier die Rede, der historische gehört in die Geschichte.

Der Zweifel überhaupt entsteht alsdann in der Seele, wenn man in den Gründen für und wider eine Behauptung ein Gleichgewicht entdeckt. Der Grund kann entweder in der Natur der Sache, oder an uns selbst liegen. Das wird niemand leugnen, daß es gewisse Gegenstände gebe, über welche die einige, dem Menschen geziemende Denkart der Zweifel sei. In uns selbst allein liegt der Grund des Zweifels, wenn uns die Gründe, welche das Uebergewicht geben könnten, unbekannt sind, oder wenn wir uns derselben gerade izt nicht mehr deutlich bewußt sind, oder wenn wir fürchten, daß in den Beweisgründen, aus welchen wir etwas für wahr und gewiß halten sollen, ein heimlicher Betrug liege, oder daß es uns unbekannte Beweise fürs Gegentheil gebe. Wenn sich der Zweifel bey den Menschen nach und nach auf immer mehrere Gegenstände ausdehnt und der Seele eine neue Stimmung gibt, so entsteht der Skepticismus.

Die

Die Quellen des Skepticismus sind sehr mannichfaltig und selbst oft entgegengesetzt. Je nachdem die Quellen beschaffen sind, aus welchen er herfließt, so ist er entweder philosophisch oder seicht, roher oder verfeinerter, kalt oder leidenschaftlich und was dergleichen Unterscheidungen mehr sind. Verschiedene dieser Ursachen bringen oft bloß einen vorübergehenden oder periodischen Skepticismus hervor, der zuweilen zur vollen Ueberzeugung, zuweilen zum vollendeten Skepticismus führt.

Es gibt in dem Leben vieler denkenden und rechtschaffenen Menschen eine Periode, in welcher das Erwachen der Vernunft und das eigene Untersuchen der Lehren, die man bisher bloß geglaubt hat, einen Zustand des Zweifels bei ihnen hervorbringt, der gewöhnlich sehr peinlich ist, ihre ganze Denk- und Gemüthsart erschüttert, und oft für die Bildung ihres ganzen Charakters und ihr ganzes Lebensglück entscheidet. Dieser Zustand tritt bald früher beym Jüngling, bald später erst beym Manne ein. Er ist psychologisch sehr merkwürdig, und es ist daher zu verwundern, daß noch kein Philosoph ihn einer besondern Aufmerksamkeit gewürdigt hat. Glücklich, wer aus diesem meist sehr unglücklichen, und man kann sagen convulsivischen Zustande sich gerettet hat und zu einer ruhigen Ueberzeugung übergegangen ist, ohne an seiner Moralität Schaden gelitten zu haben!

Verschiedene große Schriftsteller, die sich zu einer gewissen Zeit ihres Lebens in diesem Zustande befanden, haben denselben in ihren Schriften geschildert. Unter diesen hat wohl keiner sich darüber so treffend und stark ausgedrückt, als der Meister in der Kunst, psychologische Phänomene zu beschreiben. — Ich hoffe, meine Leser werden die hieher gehörigen Stellen aus seinen Werken hier nicht ungerne lesen. Ich werde aber, um den Zusammenhang nicht zu zerreißen, und das Gemälde nicht verstümmelt zu geben, Verschiedenes anführen müssen, was nicht gerade zur Entstehung und Natur dieses Zustands gehört.

Der savoyische Vikar, dessen Glaubensbekenntniß ich nicht genug lesen kann, und in dessen Denkart Rousseau seine eigene schildert, drückt sich unter andern so aus[17]): „Ich lernte in meiner Jugend was man wollte, daß ich lernen sollte, ich sagte, was man wollte, daß ich sagen sollte, ich machte mich verbindlich, so wie man es begehrte — ich wurde Priester. Aber bald empfand ich, daß indem ich mich verpflichtet hatte, nicht Mensch zu seyn, ich mehr versprochen hatte, als ich halten konnte. Man sagt uns, das Gewissen sey das Werk der Vorurtheile; aber ich weiß aus eigener Erfahrung, daß es der Ordnung der Natur hartnäckig allen Gesetzen der Menschen zuwider folgt. Man kann uns wohl dieß oder jenes verbieten, die Gewissensbisse werfen uns immer vor, was die wohl geord-

17) Emile L. IV. S. 16. ff. Zweibr. Ausg.

geordnete Natur erlaubt, und aus einem noch stärkern Grunde, was sie uns gebietet. Von meiner Jugend an habe ich den Ehestand als die erste und heiligste Anstalt der Natur verehrt. Da ich mir das Recht genommen hatte, mich derselben zu unterwerfen, so entschloß ich mich, sie nicht zu entheiligen. — Dieser Entschluß wurde mein Unglück. Meine Achtung für das Bett anderer stellte meine Vergehungen der Welt bloß. Das Aergerniß mußte ausgesöhnt werden. Ich wurde eingeschlossen, excommunicirt, vertrieben — mehr das Opfer meiner Gewissenhaftigkeit, als meiner Unkeuschheit. Ich begriff aus den Vorwürfen, die mir mein Fall zuzog, daß man oft seinen Fehler nur vergrößern darf, um der Strafe zu entgehen. Wenige Erfahrungen führen einen nachdenkenden Geist weit. Da ich sah, daß meine Idee von dem, was recht ist, und von allen Pflichten des Menschen durch traurige Beobachtungen umgestürzt wurde, so verlor ich jeden Tag eine der Meinungen, welche ich angenommen hatte. Da diejenige, welche mir übrig geblieben waren, nicht mehr hinreichten, um ein Ganzes zu bilden, das sich durch sich selbst halten könnte, so fühlte ich, daß sich nach und nach in meiner Seele die Evidenz der Principien verdunkelte. Ich kam endlich dahin, daß ich nicht mehr wußte, was ich denken sollte — Ich war in der Stimmung der Ungewisheit und des Zweifels, welche Descartes zur Erforschung der

Wahrheit fordert. Dieser Zustand ist nicht dazu gemacht, lange zu dauern, er ist beunruhigend und peinlich; nur das Interesse des Lasters oder die Trägheit der Seele kann uns darinn beharren lassen. Mein Herz war nicht so verdorben, daß ich mir lange darinn hätte gefallen können und nichts erhält die Gewohnheit nachzudenken besser, als wenn man mehr mit sich selbst, als mit seinem Glücke zufrieden ist.

Ich dachte also über das traurige Loos der Sterblichen nach, welche auf diesem Meere menschlicher Meinungen, ohne Ruder und Compas, ihren stürmischen Leidenschaften überlassen, ohne irgend einen andern Führer, als einen unerfahrnen Steuermann, der seinen Weg nicht kennt, und nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht, hin und her fahren. Ich sagte zu mir selbst: Ich liebe die Wahrheit, ich suche sie und kann sie nirgends erkennen; man zeige mir sie, ich will ihr getreu bleiben: warum muß sie sich der Sehnsucht eines Herzens entziehen, das gemacht ist, sie anzubeten?

Ob ich gleich oft die gröste Uebel erduldet habe, so habe ich doch niemals ein so ununterbrochen unangenehmes Leben geführt, als in diesen Zeiten der Unruhe und Bangigkeit, wo ich unaufhörlich von Zweifel zu Zweifel irrend, von meinem langen Nachsinnen immer nichts als Ungewisheit, Dunkelheiten, Widersprüche über die Ursache meines Daseyns und über die Regel meiner Pflichten davontrug.

Wie

Wie kann man Skeptiker aus Syſtem und mit guten Gewiſſen ſeyn? Ich kann es nicht begreifen. Solche Philoſophen gibt es entweder nicht oder ſie ſind die unglücklichſte der Menſchen. Der Zweifel über Sachen, deren Kenntniß wichtig für uns iſt, iſt ein für den menſchlichen Geiſt zu gewaltſamer Zuſtand; lange kann er nicht widerſtehen, er entſcheidet ſich wider ſeinen Willen auf die eine oder andere Weiſe, und er will ſich lieber betrügen, als nichts glauben.

Was meine Verlegenheit vermehrte, war, daß ich, geboren in einer Kirche, welche Alles entſcheidet und keinen Zweifel erlaubt, ſobald ich einen Punct verwarf auch Alles Uebrige zu verwerfen pflegte und daß die Unmöglichkeit, ſo viele ungereimte Entſcheidungen zuzugeben, mich auch von denjenigen los machte, welche es nicht waren. Indem man mir ſagte: Glaube Alles! ſo hinderte man mich, irgend etwas zu glauben, und ich wußte gar nicht mehr, wo ich ſtille ſtehen ſollte.

Ich frug die Philoſophen um Rath, ich durchblätterte ihre Schriften, ich unterſuchte ihre verſchiedene Meinungen; ich fand ſie alle ſtolz, entſcheidend, dogmatiſch ſelbſt in ihrem vorgeblichen Skepticismus, alles wiſſend, nichts beweiſend, einer ſpottend über den andern, und dieſer lezte Punct, in dem ſie alle übereinſtimmen, ſchien mir der einzige zu ſeyn, in dem ſie Recht haben. Sie ſind ſiegreich beym Angriffe und kraftlos, wenn ſie ſich vertheidigen ſollen. Wenn man ihre Gründe wägt, ſo haben ſie nur welche, um

zu

zu zerstören; wenn man die Stimmen zählt, so behält jeder nur die seinige; sie vereinigen sich nur, um zu streiten; sie anzuhören, war nicht das Mittel, aus meiner Ungewisheit zu treten.

Ich begriff, daß die unzureichende Kraft des menschlichen Geistes die erste Ursache dieser erstaunenden Verschiedenheit von Meinungen ist und der Hochmuth die zweite. Wir haben den Maasstab zu dieser unermeßlichen Maschine nicht, wir können ihre Verhältnisse nicht berechnen; wir wissen ihre ersten Geseze und ihre Endursachen nicht; wir sind uns selbst unbekannt; wir kennen weder unsre Natur, noch das thätige Princip in uns; kaum wissen wir, ob der Mensch ein einfaches oder zusammengesezтes Wesen ist; undurchdringliche Geheimnisse umgeben uns von allen Seiten; sie sind über die Region des Sinnlichen erhaben; wir glauben sie durch unsern Verstand durchdringen zu können und wir haben dazu nichts als Einbildungskraft. Jeder bahnt sich durch diese eingebildete Welt einen Weg, den er für den rechten hält; keiner kann wissen, ob der seinige zum Zwek führt. Und doch wollen wir Alles durchdringen, Alles wissen. Das Einige, was wir nicht verstehen, ist, das nicht zu wissen, was wir nicht wissen können. Wir wollen uns lieber auf Ohngefähr hin entscheiden und glauben, was nicht ist, als gestehen, daß keiner von uns sehen kann, was wirklich ist. Ein kleiner Theil eines großen Ganzen, dessen Grenzen wir nicht kennen und das sein Urheber unsern thörichten Zänkereien überliefert, sind wir

eitel

eitel genug, entscheiden zu wollen was dieses Ganze an sich selbst ist, und was wir im Verhältniß zu demselbigen sind.

Wenn die Philosophen im Stande wären, die Wahrheit zu entdeken, wer unter ihnen würde Interesse an ihr nehmen? Jeder weiß wohl, daß sein System nicht besser begründet ist, als die andere; aber er behauptet es, weil es das seinige ist. Es gibt nicht einem einigen, der, wenn er etwa das Wahre und Falsche erkennen sollte, die Lüge, die er gefunden hat, nicht der Wahrheit vorzöge, die durch einen andern entdekt worden ist. Wo ist der Philosoph, der, zu seinem Ruhme, nicht gerne das menschliche Geschlecht betröge? Wo ist derjenige, der heimlich in seinem Herzen eine andere Absicht hätte, als die, sich auszuzeichnen? Wenn er sich nur über die Menge erhebt, wenn er nur den Glanz seiner Nebenbuhler verdunkelt, was verlangt er mehr? Das Wesentliche ist, anders zu denken, als die übrigen. Unter den Glaubigen ist er Atheist, unter den Atheisten würde er ein Glaubiger seyn.

Die erste Frucht, welche ich von den Reflexionen erndtete, bestand darinn, daß ich lernte, meine Untersuchungen auf das einzuschränken, was mich unmittelbar interessirte; mich in Ansehung aller übrigen Gegenstände mit einer tiefen Unwissenheit zu befriedigen und mich nie bis zum Zweifel zu beunruhigen, ausgenommen in solchen Dingen, welche zu wissen mir wichtig war.

Als-

Alsdann ließ ich die verschiedene Meinungen, die mich seit meiner Geburt abwechselnd an sich gezogen hatten, vor meinem Geiste noch einmal vorübergehen und sah, daß, obgleich keine evident genug war, um die Ueberzeugung unmittelbar hervorzubringen, sie doch verschiedene Grade von Wahrscheinlichkeit hatten und daß der innere Beifall sich ihnen in verschiedenem Maaße schenkte oder verweigerte. Nach dieser ersten Bemerkung legte ich den Vorurtheilen ein Stillschweigen auf und verglich alle diese verschiedene Ideen untereinander. Auf diesem Wege fand ich, daß die erste und die gewöhnlichste auch die simpelste und vernünftigste wäre, und daß ihr, um aller Stimmen davon zu tragen, nichts mangelte, als zulezt vorgetragen worden zu seyn. Man stelle sich alle alte und neue Philosophen vor, wie sie ihre verworrene Systeme von Kräften, von ungefähren Zufällen, von Fatalismus und Nothwendigkeit, von Atomen, von Weltseele, von lebender Materie, von Materialismus aller Art erschöpfen — und nach ihnen den erhabenen Clarke, wie er die Welt erleuchtet und endlich das Wesen der Wesen und den Weltregenten ankündigt. Mit welcher allgemeinen Bewunderung, mit welchem einstimmigen Beifalle würde nicht dieß neue so große, so tröstende, so erhabene System aufgenommen worden seyn — ein System, das so geschikt ist, die Seele zu erheben, und der Tugend eine Stüze zu geben — das zugleich so eindringend, so lichtvoll, so simpel ist und, wie mich dünkt, dem menschlichen Geiste weniger

Unbe-

Unbegreifliches vorhält, als er in jedem andern Syſteme Ungereimtes antrifft. Ich ſagte mir ſelbſt: Die unauflösliche Einwürfe ſind allen gemeinſchaftlich, weil der menſchliche Geiſt zu eingeſchränkt iſt, ſie aufzulöſen; ſie beweiſen alſo gegen keines mehr als gegen das andere; aber welcher Unterſchied unter den unmittelbaren Beweiſen! Wenn dieß Syſtem Alles erklärt und nicht mehr Schwierigkeiten hat, als die übrige, muß es nicht vorgezogen werden?

Indem mir nun die Liebe zur Wahrheit ſtatt aller Philoſophie und eine leichte und ſimple Regel, die mich von der eitlen Spizfindigkeit der Beweiſe diſpenſirt, ſtatt aller Methode dient, ſo unterſuche ich nach dieſer Regel alle diejenigen Kenntniſſe aufs neue, welche mich intereſſiren, mit dem feſten Entſchluſſe, alle diejenige als evident anzunehmen, welchen ich in der Aufrichtigkeit meines Herzens meinen Beifall nicht verſagen kann — als wahr alle diejenige, die mir mit den erſten in einer nothwendigen Verbindung zu ſtehen ſcheinen werden, und dann alle übrige in der Ungewisheit zu laſſen, ohne ſie zu verwerfen oder anzunehmen, ohne mich damit zu quälen, ſie aufzuhellen, wenn ſie auf nichts Praktiſch-Nüzliches führen.“

Hier iſt eine Geſchichte der Entſtehung dieſes ſkeptiſchen Zuſtandes, ſeiner Natur, ſeiner Wirkungen und ſeiner Auflöſung in eine volle, aber beſcheidene religiös-moraliſche Ueberzeugung. Wie viel allgemein-wahres in derſelben enthalten iſt, wie vieles in derſelben ſich von dieſem Zuſtande

ſtande überhaupt annehmen läßt — dieß will ich hier nicht weiter auseinanderſezen — ich darf es ſicher der eigenen Abſtraction meiner Leſer überlaſſen. Nachdem der ſavoyiſche Vikar ſein Glaubensbekenntniß über die natürliche Religion abgelegt hat, ſo bekennt er eben ſo offen den Skepticismus, der ihn in Anſehung der Offenbarung übrig geblieben iſt. „Die Unterſuchung, die ich noch anzuſtellen habe," ſagt er [18]), „iſt von der bisherigen ſehr verſchieden; ich ſehe darinn nichts als Verworrenheit, Geheimniß, Dunkelheit; ich bringe nichts als Ungewisheit und Mistrauen zu derſelbigen. Ich kann mich nicht anders als zitternd entſcheiden und, was ich vortrage, ſind eher meine Zweifel, als meine Meinung — Ich weiß übrigens nicht, ob ich im Irrthum bin — Es iſt ſchwer, bei Unterſuchungen nicht zuweilen den affirmativen Ton anzunehmen: aber alle meine Affirmationen ſollen nichts als Zweifelsgründe ſeyn — Wenn [19]) ich ein beſſerer Räſonneur oder Gelehrter wäre, ſo würde ich vielleicht die Wahrheit der Offenbarung, ihren Nuzen für diejenige, welche das Glük haben, ſie zu kennen, fühlen. Aber wenn ich Gründe für dieſelbige ſehe, die ich nicht beſtreiten kann, ſo ſehe ich auch Einwürfe gegen dieſelbige, die ich nicht auflöſen kann. Es gibt ſo viel ſtarke Gründe für und wider, daß ich, unvermögend mich zu entſcheiden, ſie weder annehme noch verwerfe. Nur die

18) S. 72. f.
19) S. 98.

die Verbindlichkeit, ſie anzunehmen, verwerfe ich, weil mir dieſe vorgebliche Verbindlichkeit unvereinbar mit Gottes Gerechtigkeit ſcheint und weil er dadurch, weit entfernt die Hinderniſſe des Heils wegzuräumen, ſie vielmehr vervielfältigt, ja für den gröſten Theil des menſchlichen Geſchlechts unüberſteiglich gemacht hätte. Dieß ausgenommen, halte ich mich über dieſen Punct in einem ehrfurchtsvollen Zweifel. Ich bin nicht eingebildet genug, um mich für unfehlbar zu halten: andere Menſchen haben entſcheiden können, was mir unentſchieden ſcheint; ich räſonnire für mich, nicht für ſie; ich tadle ſie nicht, ich ahme ſie aber auch nicht nach: ihr Urtheil kann beſſer ſeyn als das meinige, aber es iſt nicht meine Schuld, wenn es nicht das meinige iſt. — Uebrigens ſezt mich die Majeſtät der Schrift in Erſtaunen, die Heiligkeit des Evangeliums ſpricht zu meinem Herzen. — — Das [20]) Evangelium hat ſo große, ſo rührende, ſo vollkommen unnachahmliche Charaktere der Wahrheit an ſich, daß der Erfinder deſſelben noch mehr Erſtaunen erregen würde, als ſein Held. Bei all dem iſt eben dieß Evangelium voll unglaublicher Dinge, die der Vernunft widerſtehen und die ein vernünftiger Menſch unmöglich faſſen und annehmen kann. Was iſt mitten unter all dieſen Widerſprüchen zu thun? — Immer beſcheiden und vorſichtig zu ſeyn; ſtillſchweigend zu verehren, was man weder verwerfen noch begrei-

20) S. 100. f.

begreifen kann und sich vor dem großen Wesen zu demüthigen, das die Wahrheit allein kennt. Dieß ist der unwillkührliche Skepticismus, in dem ich geblieben bin; aber dieser Skepticismus ist mir im geringsten nicht peinlich, weil er sich nicht auf die praktisch-wesentliche Puncte ausdehnt und ich über die Principien aller meiner Pflichten vollkommen mit mir einig bin. Ich diene Gott in der Einfalt des Herzens. Ich suche nichts zu wissen, als was mir für mein Verhalten wichtig ist; was aber die Dogmen betrifft, welche weder auf Handlungen, noch auf Moral Einfluß haben, und mit welchen so viele Menschen sich quälen, so beunruhige ich mich darüber gar nicht. —" Dieß wäre also ein reiner supernaturalistischer Skepticismus, wie wir ihn oben genannt haben. Man sieht, um dieß gelegentlich zu bemerken, daß ein Rousseau sich da mit einem bescheidenen Zweifel begnügte, wo izt so manche, die sich ausschliessend den Namen der Aufgeklärten zueignen wollen, mit dem decidirtesten Dogmatismus verwerfen. Aber die wahre Weisheit ist immer bescheidener gewesen, als die Afterweisheit. Noch izt haben die Kante da Ehrerbietung und erlauben sich höchstens eine Unentschiedenheit [21]), wo andere stolz über ihre eingebildete Siege triumphiren und mit ihrer stürmenden Aufklärung die Welt zu beseligen hoffen.

Rouß

21) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft Königsberg 1793. in vielen Stellen.

Rousseau spricht noch in einer andern Stelle und zwar ohne alle erdichtete Einkleidung von der Zweifelsperiode, in welcher er sich eine Zeitlang befand und aus welcher die schöne Ueberzeugung hervorgegangen ist, die er nachher während seines ganzen Lebens selbst gegen viele immer wieder aufsteigende Zweifel behauptete [22]). Es ist auch nach den bereits angeführten Stellen der Mühe werth, einige Züge aus dieser Schilderung auszuheben.

„Geboren in einer Familie, wo Moralität und Frömmigkeit herrschte, mit wohlwollender Sanftmuth erzogen bei einem Geistlichen voll Weisheit und Religion — hatte ich seit meiner zartesten Kindheit, Grundsäze, Maximen, andre würden sagen, Vorurtheile, eingesogen, die mich nie gänzlich verlassen haben. — — Die ländliche Einsamkeit, in welcher ich den Frühling meiner Jugend hinbrachte, das Studium guter Bücher, dem ich mich ganz überließ — machten mich zulezt zu einem frommen Schwärmer, ohngefähr wie Fenelon. Das Nachdenken in der Einsamkeit, das Studium der Natur, die Betrachtung des Weltalls, nöthigen den Einsamen, sich unaufhaltsam zum Urheber der Dinge aufzuschwingen und mit einer süßen Unruhe den Zwek alles dessen, was er empfindet, zu suchen. Als mich mein Schicksal in den Strom der Welt zurückwarf, so fand ich in ihr nichts mehr, was einen Augenblick

22) Les Reveries du promeneur Solitaire IIIme promenade.

meinem Herzen hätte schmeicheln können. Die Sehnsucht nach meiner süßen Muße folgte mir überall und machte mir Alles, was mich etwa zum Glück und zu Ehrenstellen hätte leiten können, gleichgültig und ekelhaft. Ungewiß in meinen unruhigen Neigungen, hoffte ich wenig, erlangte ich noch weniger, und empfand selbst, wenn mir das Glück günstig zu werden schien, daß, im Fall ich auch alles erhalten hätte, was ich zu suchen glaubte, ich doch darinn das Glück nicht würde gefunden haben, nach welchem mein Herz sich so feurig sehnte, ohne den Gegenstand desselben enträthseln zu können. So trug alles bei, meine Neigungen von dieser Welt los zu machen, selbst vor meinen Unglücksfällen, die mich ihr ganz fremd machen sollten. Ich kam bis zum vierzigsten Jahre, hin und her getrieben zwischen Dürftigkeit und Wohlstand, zwischen Weisheit und Verirrung, voll von Lastern der Gewohnheit ohne irgend eine böse Neigung im Herzen, aufs ohngefähr hin lebend ohne feste, durch meine Vernunft entschiedene Grundsäze, zerstreut in Ansehung meiner Pflichten, ohne sie zu verachten, aber oft, ohne sie recht zu kennen.

Seit meiner Jugend hatte ich mir vorgenommen, mit der Epoche von vierzig Jahren meine Bemühungen, um zeitliches Glück zu endigen, und alle meine Ansprüche aufzugeben. — Da der Augenblik kam, so führte ich dieß Project ohne Mühe aus, und obgleich mein Glück damals einen festern Grund zu gewinnen schien, so that ich doch darauf Ver-

Verzicht, nicht nur ohne irgend einen Kummer, ſondern mit wahrem Vergnügen. Ich befreite mich von all dieſen Anlokungen, von allen dieſen eitlen Hoffnungen und überließ mich ganz der Sorgloſigkeit und der Ruhe des Geiſtes, die immer mein herrſchendſter Geſchmak und meine dauerhafteſte Neigung war. Ich verließ die Welt und ihren Pomp, ich legte allen äußerlichen Schmuk ab. — — — Ich riß aus meinem Herzen die Wurzel der Begierden und Lüſte, welche alle dem, was ich verließ, Werth geben. — Ich ſchränkte meine Reforme nicht aufs Aeußerliche ein. Ich fühlte, daß ſelbſt dieſe noch eine andere weit ſchwerere, aber nothwendigere, nämlich eine Reforme in den Meinungen erforderte; und entſchloſſen, alles auf einmal zu thun, unternahm ich es, mein Inneres einer ſtrengen Prüfung zu unterwerfen, die es in denjenigen Zuſtand verſezen ſollte, in welchem ich es bei meinem Tode finden wollte.

Eine große Revolution, die eben in mir vorgegangen war; eine andere moraliſche Welt, die ſich meinen Bliken enthüllte; die unvernünftigen Urtheile der Menſchen, deren Ungereimtheit ich zu fühlen anfieng, ohne vorauszuſehen, daß ich das Opfer derſelben werden würde; das immer wachſende Bedürfniß eines andern Guts, als der literariſche Ruhm war, den ich kaum zu ſchmeken angefangen hatte, als er mir ſchon anekelte; der Wunſch, für den Reſt meines Lebens mir eine weniger ungewiſſe Laufbahn vorzuzeichnen, als diejenige war, auf

welcher ich die schönste Hälfte meines Lebens gegangen war — alles dieß nöthigte mich zu der großen Untersuchung, deren Bedürfniß ich seit langer Zeit fühlte. Ich unternahm sie also. —

Von dieser Epoche fängt mein gänzlicher Abschied von der Welt, und mein lebhafter Geschmak für die Einsamkeit, der mich bisher nicht wieder verlassen hat, an. Das Werk, das ich unternommen hatte, konnte nur in einer vollkommenen Zurükgezogenheit ausgeführt werden; es erforderte lange und ruhige Ueberlegungen, welche das Geräusch der Gesellschaft nicht erlaubt. Dieß nöthigte mich, eine Zeitlang eine ganz andere Lebensart zu führen, bei der ich mich dann so gut befand, daß ich sie seitdem nie wieder unterbrach, ausser wenn ich dazu genöthigt wurde und auf wenige Augenblike, und dann immer wieder von ganzem Herzen zu derselben zurükkehrte. —

Ich verrichtete die Arbeit, die ich unternommen hatte, mit vielem Eifer, welcher der Wichtigkeit der Sache und dem Bedürfniß, das ich in mir fühlte, proportionirt war. Ich lebte damals mit den neuen Philosophen, welche den alten kaum in etwas glichen: statt meine Zweifel zu heben und meine Unentschlossenheit zu fixiren, hatten sie alle Gewisheit erschüttert, die ich über die Puncte zu haben glaubte, deren Kenntniß mir am wichtigsten war. Eifrige Missionnäre des Atheismus, und gebieterische Dogmatiker — konnten sie es ohne Grimm gar nicht ausstehen, daß man in irgend etwas anders

ders zu denken wagte, als ſie. — Ich vertheidigte mich oft ziemlich ſchwach gegen ſie, aus Haß gegen das Streiten und weil ich wenig Talent hatte, einen Streit fortzuſezen: aber niemals habe ich ihre kraftloſe Lehre angenommen; und dieſer Widerſtand gegen ſo intolerante Menſchen, die noch dazu ihre beſondere Abſichten hatten, trug nicht wenig dazu bei, ihre Animoſität anzufeuren. —

Sie haben mich nicht überredt, aber beunruhigt. Ihre Beweisgründe hatten mich wankend gemacht, ohne mich je überzeugt zu haben; ich fand keine gute Antwort darauf, aber ich fühlte, daß es eine geben müßte. Ich klagte mich nicht ſowohl des Irrthums, als der Ungeſchicklichkeit an, und mein Herz antwortete ihnen beſſer, als meine Vernunft.

Endlich ſagt' ich mir ſelbſt: Soll ich ewig das Spiel der Sophiſten ſeyn, die alles beſſer wiſſen wollen, von denen ich nicht einmal ſicher bin, ob die Meinungen, welche ſie predigen und die ſie andern mit ſo viel Eifer aufdringen wollen, ihre eigene Meinungen ſind? Ihre Leidenſchaften, von welcher ihre Lehre abhängt; ihr Intereſſe, dieß oder jenes glauben zu machen, machen es unmöglich, das zu durchdringen, was ſie ſelbſt glauben. Kann man Redlichkeit bei den Anführern einer Parthie ſuchen? Ihre Philoſophie iſt für andere, ich brauche eine für mich. Ich will ſie alſo mit all meinen Kräften ſuchen, ſo lang es noch Zeit iſt, um eine feſte Regel des Lebens für den Reſt meiner Tage zu

haben. Schon bin ich in der Reife meines Alters, in der ganzen Kraft meines Verſtandes. Bald geht es mit mir wieder abwärts. Warte ich länger, ſo werde ich bei meiner ſpäten Ueberlegung nicht den Gebrauch aller meiner Kräfte mehr haben; meine intellectuelle Kräfte werden ſchon ihre Wirkſamkeit verloren haben; ich werde gewiß alsdann dasjenige nicht ſo gut thun, was ich jezt ſo gut, als mir immer möglich iſt, thun kann. Ich will dieſen günſtigen Augenblik ergreifen; er iſt die Epoche meiner äuſſerlichen und materiellen Reforme, er ſei auch die meiner intellectuellen und moraliſchen! —

Ich führte dieß Project langſam und unter verſchiedenen Unterbrechungen aus, aber mit aller Anſtrengung und Aufmerkſamkeit, deren ich fähig war. Ich empfand lebhaft, daß die Ruhe meiner übrigen Lebenstage und mein ganzes Schikſal davon abhienge. Ich befand mich dabei Anfangs in einem ſolchem Labyrinthe von Verlegenheiten, Schwierigkeiten, Einwürfen, Verworrenheiten, Finſterniſſen, daß ich zwanzigmal verſucht war, alles dahin geſtellt ſeyn zu laſſen, allen vergeblichen Unterſuchungen zu entſagen, mich in meinen Ueberlegungen an die Regeln der gewöhnlichen Klugheit zu halten, ohne je dergleichen in den Principien ſelbſt zu ſuchen, die ſich ohngeachtet aller meiner Mühe mir in ein ſo tiefes Dunkel gehüllt hatten. Aber dieſe Klugheit ſelbſt war mir ſo fremde, ich fand mich ſelbſt ſo wenig geſchikt, ſie zu erwerben, daß, ſie zu meiner Führerin wählen zu wollen, eben ſo viel geweſen wäre, als

als durch Meere und Stürme, ohne Ruder und Compas einen beinahe unzugänglichen Leuchtthurm, der mir gar keinen Hafen zeigte, ſuchen zu wollen.

Ich blieb ſtandhaft: das erſtemal in meinem Leben hatte ich Muth; ſeinem glüklichen Erfolge bin ich es ſchuldig, daß ich das fürchterliche Loos aushalten konnte, welches ſeit dieſer Zeit anfieng, mich zu verfolgen, ohne daß ich die mindeſte Ahndung davon hatte. Nach den eifrigſten und redlichſten Unterſuchungen, die vielleicht je ein Sterblicher angeſtellt hat, entſchied ich mich auf mein ganzes Leben für alle die Grundſäze, welche zu haben, mir wichtig war; und wenn ich mich in meinen Reſultaten betrog, ſo bin ich wenigſtens ſicher, daß mein Irrthum mir nicht zugerechnet werden kann: denn ich habe Alles gethan, um mich davor zu bewahren. — —

Ich geſtehe, daß ich nicht immer zu meiner Befriedigung alle die Schwierigkeiten hob, die mich beunruhigt hatten. — Aber entſchloſſen, mich endlich über die Gegenſtände zu entſcheiden, an welchen der menſchliche Verſtand ſo wenig faſſen kann — und von allen Seiten mit undurchdringlichen Geheimniſſen und unauflöslichen Einwürfen umgeben, nahm ich bei jeder Frage die Meinung an, welche mir am beſten begründet, am glaublichſten an und für ſich ſelbſt ſchien, ohne mich bei den Einwürfen aufzuhalten, die ich nicht auflöſen konnte, welchen aber in dem entgegengeſezten Syſteme eben ſo ſtarke Einwürfe correſpondiren. Der dog-

matiſche Ton bei ſolchen Gegenſtänden ſchickt ſich nur für Charlatane; aber es iſt wichtig, für ſich ſelbſt eine Meinung zu haben und ſie mit aller Reife des Urtheils zu wählen, deren man fähig iſt. —

Das Reſultat meiner mühſamen Unterſuchungen war ohngefähr das, welches ich in dem Glaubensbekenntniſſe des Savoyiſchen Vikars verzeichnet habe — ein Werk, welches unter der gegenwärtigen Generation unwürdiger Weiſe geſchändet und entheiligt worden iſt, aber einſt eine Revolution unter den Menſchen hervorbringen kann, wenn jemals unter ihnen geſunder Verſtand und Redlichkeit wieder kehren. — — — — Es iſt wahr, daß mitten unter Beleidigungen ohne Zahl und unter Schlechtigkeiten ohne Maas, von welchen ich mich von allen Seiten beſtürmt fühlte, Zwiſchenräume von Unruhe und Zweifel von Zeit zu Zeit meine Hoffnung erſchütterten und meine Ruhe trübten. Die mächtige Einwürfe, die ich nicht hatte auflöſen können, ſtellten ſich alsdann meinem Geiſte mit mehr Stärke dar, um mich vollends niederzuſchlagen, und zwar gerade in den Augenblikken, wo ich, nur zu ſchwer gedrückt von der Laſt meines Schickſals, eben in eine gänzliche Muthloſigkeit verſinken wollte. Oft kamen dann neue Beweiſe, die ich vortragen hörte, in meiner Seele denjenigen zu Hülfe, die mich bereits quälten. Ach! ſagte ich dann zu mir unter Herzensbeklemmungen, die mich erſtiken wollten, wer wird mich vor der Verzweiflung bewahren, wenn ich, in meinem unglück-

glückseligen Zustande, nichts mehr als Chimären in den Tröstungen finde, die mir meine Vernunft darreichte! Wenn sie auf diese Art ihr eigenes Werk zerstört und jede Stüze der Hoffnung und des Zutrauens umstürzt, die sie mir in der Noth erhalten hatte! Was für eine Stüze können überhaupt Täuschungen seyn, die nur mich allein in der Welt einwiegen! Die ganze gegenwärtige Generation sieht nichts als Irrthümer und Vorurtheile in den Grundsäzen, von denen mein Geist sich nährt; sie findet Wahrheit, Evidenz in einem Systeme, das dem meinigen entgegengesezt ist; sie scheint sogar nicht zu glauben, daß ich es im Ernste annehme; und ich selbst, wenn ich mich demselben mit meinem ganzen Herzen ergebe, finde Schwierigkeiten darinn, die mir unübersteiglich sind, die ich unmöglich auflösen kann und die mich doch nicht hindern, bei demselben zu beharren. Bin ich denn also allein weise, allein aufgeklärt unter den Sterblichen? Ist es hinlänglich, daß die Sachen mir anstehen, um zu glauben, daß sie wirklich so sind? Kann ich ein aufgeklärtes Zutrauen zu Wahrscheinlichkeiten haben, welche in den Augen der übrigen Menschen keinen festen Grund haben, und welche mir selbst trüglich scheinen würden, wenn mein Herz meiner Vernunft nicht zu Hülfe käme? Wäre es nicht besser gewesen, meine Verfolger mit gleichen Waffen zu bestreiten, indem ich ihre Maximen angenommen hätte, als bei meinen chimärischen Grundsäzen ihren Angriffen bloß zu stehen, ohne etwas zu thun,

um

um sie zurückzuschlagen? Ich halte mich für weise und ich bin nichts als betrogen, ein Opfer und ein Märtyrer eines eitlen Irrthums.

Wie oft war ich in diesen Augenblicken des Zweifels und der Ungewisheit nahe dabei, mich der Verzweiflung zu überlassen! Hätte ich je in diesem Zustande einen ganzen Monat zugebracht, so war es um mein Leben und um mich geschehen! Aber diese Krisen, ob sie gleich sonst sehr häufig bei mir waren, sind doch immer kurz gewesen. Noch bin ich nicht ganz von denselbigen befreit, aber sie sind izt so selten und so schnell vorübergehend, daß sie nicht einmal die Kraft haben, meine Ruhe zu stören. Es sind unbedeutende Erschütterungen, die meine Seele nicht mehr afficiren, als eine Feder, die in den Fluß fällt, den Lauf des Wassers verändern kann. — — Es ist nicht möglich, daß nicht eine so vollkommene, so fortdauernde, so traurige Einsamkeit — daß nicht die immer thätige Animosität der ganzen gegenwärtigen Generation und die Ungerechtigkeiten, mit welchen sie mich unaufhörlich drükt, mich zuweilen niedergeschlagen machen. Wenn dann meine Hoffnung erschüttert ist, so kommen von Zeit zu Zeit die zaghafte Zweifel zurück, stören die Ruhe meiner Seele und erfüllen sie mit Traurigkeit. Unfähig der Operationen des Geistes, welche nöthig wären, um mir Muth und Stärke zu geben, muß ich mir alsdann meinen alten Entschluß in die Seele zurükrufen: die Sorgfalt, die Aufmerksamkeit, die Redlichkeit des Herzens, welche

che ich anwandte, um ihn faſſen zu können, kommen alsdann in mein Gedächtniß zurück und ſchenken mir meine Zuverſicht wieder. Ich entferne alſo alle neue Ideen, als eben ſo viele traurige Irrthümer von mir, die bloß einen falſchen Schein haben und zu nichts gut ſind, als meine Ruhe zu ſtören. —“

Ich habe Rouſſeau'n lange reden laſſen, aber wenn es auf Darſtellung pſychologiſcher Phänomene ankommt, ſo iſt es am beſten, diejenigen reden zu laſſen, welche ſie ſelbſt erfahren haben und das Talent der Selbſtbeobachtung und der Schilderung ihrer Gemüthszuſtände in hohem Grade beſizen. Wenn ich nicht irre, ſo ſchließt Rouſſeaus Schilderung über die Urſachen, die Natur, den Gang, die Wirkungen des ſkeptiſchen Zuſtands überhaupt ungemein viel auf. Nur daß ſich nicht bei allen dieſelben Phänomene in demſelben Grade finden. Nur in einem Geiſte, der an wichtiger Wahrheit ein ſo lebhaftes Intereſſe nahm, in welchem Scharfſinn, Imagination, Empfindung eine ſolche Stärke hatten und zugleich dieſer Hang zur Schwermuth ſo ſtark war, konnte dieſer Zuſtand ſo fürchterlich drükend und der Verzweiflung ſo nahe ſeyn, und nur ein ſolcher Geiſt konnte von der andern Seite Krafft genug beſitzen, eine ſolche Criſis zu überwältigen und die neuen Anfälle immer ſtandhaft auszuhalten und zurükzuſchlagen. Bei andern bringt dieſer Zuſtand weniger gewaltſame Wirkungen hervor und endigt ſich oft mit einer trägen Gleichgültigkeit gegen

gen die Wahrheit. Das aber läßt sich mit mehr Allgemeinheit aus dieser Geschichte folgern, daß der skeptische Zustand, von welchem hier die Rede ist, gewöhnlich alsdann entsteht, wenn der Mensch, der bisher in seinen Meinungen und Ueberzeugungen meist durch Zufall, Neigung und Autorität bestimmt wurde, nun eine eigne Ueberzeugung zu erringen sucht, wenn er zugleich auf die widerstreitenden Denkarten und Meinungen hinblikt, und bei seiner unauslöschlichen Idee vom Absolut-Wahren überall nur Relativ-Wahres erblikt — wenn ihm endlich das Bestreben, seine Ideen zu ordnen, noch nicht gelingen will — und daß der Zweifel, meist bei der Religion anfängt. Auch das kann man aus Rousseaus Geschichte abstrahiren, daß jener Zustand, wenn er einmal in einer Menschenseele eine Zeitlang und in einer gewissen Stärke vorhanden gewesen ist, gewöhnlich von Zeit zu Zeit wieder zu kommen pflegt. Hier sind aber nun die Folgen verschieden. Es gibt nur sehr wenige Menschen, die wie Rousseau, sich auf einmal ihr ganzes Gedankensystem eigentlich schaffen, es dann immer nur weiter entwikeln und anwenden, und troz aller Angriffe von innen und außen behaupten. Bei andern gelingt diesem Zustande oft nachher, was ihm vorher vielleicht oft mislungen war — er bemächtigt sich der Seele ganz. — Die Leidenschaft nimmt ab — und zulezt entsteht der ruhige Zustand des Skepticismus, der von dem Zustande des leidenschaftlichen Zweifels sehr verschieden ist. Oft

erzeugt

erzeugt dieser öfters wiederkehrende Zustand aber auch eine Leere im Geiste, einen Mangel an aller Ueberzeugung, eine Indifferenz an allem, was was doch zu wissen wichtig ist, und damit oft beinahe unheilbare Immoralität der Gesinnung. Doch davon nachher, wenn wir von den Folgen des Skepticismus reden werden.

Meist fängt der Zweifel bei der Religion, und zwar bei der positiven, in welcher man erzogen worden ist, an. Vieles kommt hier auf die Beschaffenheit der positiven Religion und auf den Jugendunterricht, den man in derselben genossen hat, an.[23]) Solche, die in einer sehr abergläubischen Religion geboren und erzogen sind, die einen sehr abstracten, unverständlichen Religionsunterricht genossen haben, bei welchen wenigstens der moralische Unterricht dem dogmatischen nicht beständig zur Seite gieng, sind daher weit mehr in Gefahr, als andere, in jenen Zustand zu versinken, sobald sie selbst nur etwas nachzudenken anfangen. Sie beginnen mit Zweifeln an der positiven Religion, in welcher sie geboren sind, sie dehnen nach und nach diese Zweifel auf Offenbarung überhaupt aus, sie gehen zur Vernunftreligion über, biß ihnen endlich auch diese zweifelhaft wird. Man bemerkt

23) Resewitz Gedanken und Vorschläge 1. B. 10. St. S. 86. f. beruft sich deshalb auf seine eigene Erfahrungen, daß ein unzweckmäßiger Religionsunterricht viele Zweifler hervorbringe.

Digitized by Google

merkt diesen Gang menschlicher Denkart oft nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern auch bei ganzen Geschlechtern und Nationen. Der Katholicismus, sagt Raynal einmal, strebt unaufhörlich zum Protestantismus, der Protestantismus zum Socinianismus, der Socinianismus zum Deismus, der Deismus zum Skepticismus.

Ich bin während meiner Universitätsjahre mit verschiedenen denkenden Jünglingen bekannt geworden, welche eine solche Bahn durchliefen. Die Zweifelsperiode hat nicht bei allen dieselbige Wirkungen hervorgebracht, und ist nicht bei allen aus denselbigen Quellen geflossen. Einer, der vortreffliche Anlagen, besonders zur Mathematik hatte, endigte mit Verzweiflung und Elend — Hypochondrie, Gesundheitsschwäche, Hang zur Paradoxie wirkten bei ihm in Verbindung mit einem wilden Skepticismus. — Religion war der erste Gegenstand, auf welchen sein lebhaftes Gefühl mit aller Stärke gefallen war. — Er ward schwärmerischer Pietist. Eine Comödie von Moliere, in welcher der Skepticismus lächerlich gemacht wird, nahm ihn für denselben ein, weil ihm der Tadel unbillig schien. Mit diesem Hange zum Zweifel hörte er metaphysische Vorlesungen — der Hang vermehrte sich nur desto mehr — Er machte die Bestimmung des Menschen zum Hauptgegenstande eigner Untersuchungen, und versank immer tiefer in Ungewisheit. Er las Tetens und Kant, und versank immer tiefer — Er ist nicht mehr — und ich will

will hier durch eine detaillirtere Schilderung ſeines Zuſtandes und ſeiner Schikſale, die ich in einer ſehr intereſſanten Correſpondenz vor mir liegen habe, das Andenken an ſeine Leiden bei mir und denjenigen meiner Freunde, die ihn gekannt haben, nicht wieder lebhaft machen. Von ein paar andern habe ich ſchriftliche Aufſätze in Händen, worinn ſie ihre Bemerkungen über dieſen Zuſtand mitgetheilt haben. Ich glaube, daß ſie für die empiriſche Pſychologie nicht unwichtig und auch ſonſt lehrreich ſind — ich will daher das Merkwürdigſte aus denſelben hier auszeichnen. Nur das muß ich vorher noch bemerken, daß beide ſchon vor 8 Jahren geſchrieben worden ſind.

„Ich will ſehen, ſchreibt der eine, wie weit ich im Stande bin, Ihr Verlangen in Anſehung der Geſchichte meines Skepticismus zu erfüllen. Aber ich glaube nicht, daß ich ſie ganz genau werde entwikeln können: denn ich nahm mir ſchon lange vor, mich ſo viel möglich der Gedanken über dieſe Materie zu entſchlagen, wenigſtens mich nicht mehr mit Aufbauung eines beſondern Syſtems abzugeben. Ich las alſo über dergleichen Dinge, was ich ungefähr darüber zu leſen bekam, aber ich dachte nicht mehr, wenigſtens nicht mehr ſorgfältig nach, wie weit dieß Geleſene mit meinen übrigen Ideen von dieſer Art harmonire: und weil meine Begriffe aus jenen Zeiten, die meine Zweifelsperiode ausmachen, meiſt ſchwankend waren, ſo läßt ſich begreifen, wie Meinungen und Gründe ſowohl wider als für Vor-

sehung, Unsterblichkeit u. s. w. gleich leicht Eingang finden konnten, wiewohl ich gestehen muß, daß die leztere mehr nur wahr zu finden wünschte, die erstere hingegen gern und leicht wahr fand: den leztern stimmte mein Herz bei, den erstern mein Kopf.

Ich glaube übrigens, daß meine Geschichte die Geschichte der meisten oder doch vieler anderer seyn wird: wenigstens schließ ich das aus der Allgemeinheit der Entstehungsursachen meines Zweifelns. Doch ist es natürlich, daß bei jedem Individuum demungeachtet noch gewisse Besonderheiten vorhanden seyn müssen; deswegen und weil ich überhaupt eine Freude daran habe, meine Ideen und ihre Entstehung mir zu entwikeln, will ich sie Ihnen so offen und so deutlich, als ich kann, darlegen.

Meine Erziehungsart war die gewöhnlichste und, bei allem guten Willen der Erzieher, doch eben keine der guten. In den Kinderjahren angefüllt mit Gebeten, nachgehends mit dogmatischen Lehren von der Person und dem Amte Christi, vom Nachtmal ꝛc. kam ich ins Seminar. Bei aller Undeutlichkeit dieser Begriffe blieben sie doch unangetastet, bis ich auf die Universität kam, und zweifeln — hätte mir ein Greuel in Gottes Augen geschienen. Erst als ich Philosophie studiren sollte, sah ich, daß die Sachen anders stehen, als ich bisher wähnte. Ich hatte Alles für wahr angenommen, so lange ich keine Beweise dafür hatte, als Autorität und mir diese Autorität hinreichend war. Aber als ich Beweise suchte, so hatte ich erst an diesen

sen und dann an den Sachen selbst etwas auszusezen. Um diese Zeit geschah es, daß ein vertrauter Freund einige Unterredungen mit mir über dogmatische Lehren, über Inspiration, über Christus ꝛc. hielt, und ich weiß nicht, woher es kam, daß mir die Zweifel dagegen so gar nicht fremd, nicht auffallend waren. Wenn es eine Seelenwanderung gäbe, so wollt ich glauben, ich habe schon in meiner vorigen Periode als Kezer existirt; da nun das nicht ist, so will ich den Grund lieber darinn suchen, daß ich schon vorher zuweilen solche Gedanken hatte, die sich aber wieder in den Abgrund der dunkeln Vorstellungen verloren, und jzt erst, nicht nur wieder zum Bewußtseyn erhöht, sondern auch deutlicher gemacht wurden.

Die Periode begann, wo ich nachdenken lernen sollte. Das erste, was vorgeht, wenn man nachzudenken anfängt, ist meist dieß, daß man alte Meinungen, die man für Vorurtheile mit Recht oder Unrecht ansieht, wie den Staub vom Kleide abschüttelt und das vorzüglich aus folgenden Gründen: 1. Das Nachdenken selbst ist uns alsdann etwas Neues. Daß man Wahrheiten beweist, die man vorher auf Treu und Glauben annahm, ist uns neu — und weil der Seele in diesem Zustande alles so ungewohnt und neu ist, so will sie selbst auch etwas Neues zu Stande bringen, welches sie in diesem Falle nicht thun kann, ohne sich zu bestreben, das Alte wegzuwerfen. 2. Dieß Bestreben, das Alte zu zerstören und etwas Neues aufzubauen, wird

verstärkt durch das aufkeimende Kraftgefühl. Izt erst wird man sich des Rechts bewußt, Wahrheiten die man für unverlezbare Heiligthümer gehalten, vor sein Forum zu ziehen und seine Stimme darüber zu geben. Einem Knaben, der bisher an den Gedanken, daß er auch was gelte, nicht gewohnt war, thut das wohl. Nun will er auch sein Recht in Ausübung bringen, er zerstört und baut auf und freut sich des Werks seiner Hände, wenn auch noch so elendes Flickwerk wäre!

Wenn aber nun die Ungewohnheit nachzudenken das Nachdenken selbst erschwert, wenn die Unfähigkeit, tief in die Lehren einzudringen, ihnen selbst den Schein der Undurchdringlichkeit gibt, wenn der alte eingewurzelte Hang zu diesen Lehren sich wieder zeigt, und mit den neuen Grundsäzen contrastirt, alsdann entsteht ein Zustand des Zweifels, der seine verschiedene Grade hat.

Ich hatte drei Grundsäze festgestellt. 1. Meine Vernunft muß die Lehren billigen, die man mir aufdrängen will 2. ich darf ohne Gewissensunruhe an allen zweifeln, so lang es auf Moralität nicht nachtheilig wirkt 3. ich habe eine Menge Vorurtheile, die ich Anfangs nicht dafür erkannte, kennen lernen, und sie mit Fug und Recht in Zweifel gezogen. Was mir also irgend das Gepräge der Vorurtheile zu haben scheint, das muß oder darf bezweifelt werden, bis es näher geprüft ist. Der dritte Satz führte mich am weitsten: denn Alles, was so schlechthin von der Menge angenommen wird, verführte

führte mich schon eben dadurch, daß ich geneigt wurde, es unter die Zahl der Vorurtheile zu sezen, besonders wenn es hie und da mit meinen übrigen Ideen nicht harmoniren wollte. Da fand ich dann, daß Alles eine Vorsehung annimmt und doch vielleicht unter tausenden nicht zwei aus vernünftiger Ueberzeugung. Ich glaubte außerdem in den Vorstellungen davon Manches übertrieben zu finden und dieß war mir Grunds genug, an der Vorsehung zu zweifeln. Dieses Uebertreiben bestand darinn, daß man die Vorsehung vorstellt, als ein beständiges unmittelbares Einwirken der Gottheit, und doch — dacht' ich — sind alle Dinge dieser Welt in einer ewigen Verknüpfung: alles hat seine Ursachen, alles seine Wirkungen. Eine Krankheit z. E. hat ihre natürliche Ursachen, die man zuweilen ganz genau und deutlich bestimmen kann — Wozu also hier eine Gottheit nöthig? Freilich ists diese, welche diese Dinge aneinandergeknüpft hat: aber mein individuelles Schicksal hat sie doch nur in Verbindung mit dem Ganzen und nicht als individuell geordnet. Nur das Ganze und nicht das Schicksal jedes Individuums, als solches, war das Object des göttlichen Willens. Dieses Ganze ist das Möglichstvollkommene: aber sagts nicht die Erfahrung genug, daß in diesem vollkommensten Ganzen Einzelne leiden müssen? Und das müßten sie nicht, wenn nicht das Ganze es forderte: also ist dieß, nicht das Individuum das Object der göttlichen Absichten.

Dieser Gedanke machte die Lehre, daß Gott mein Schicksal regiere — Denn wenn ers nicht als mein Schicksal regiert, was nüzt michs? oder bin ich versichert, daß es mich nüzt? — schwankend, machte mir das Gebet unnüz.

Darinn wurde ich bestärkt, wenn ich mir den Menschen als frei dachte. Muß er nicht, wenn er frei handelt, jeden Augenblick den Plan des Schöpfers umstoßen? Und wenn Gott eine allgemeine Verknüpfung der Dinge nicht nur unthätig vorhergesehn, sondern thätig vorher geordnet hat, wenn von einer großen Kette auch nicht ein Glied weggenommen werden darf, ohne daß Alles zusammenfällt, wie konnte der Mensch seiner eigenen Willkühr, seinen eignen eingeschränkten Fähigkeiten überlassen werden? Oder hat Gott etwa nur solche freie Menschen erschaffen, von deren freien Handlungen er wußte, daß sie mit seinem übrigen Plane harmoniren werden?

Ich scheue mich nicht, meine damalige Meinungen zu sagen, wie sie waren. Ich war und bin noch izt kein geübter Denker und es war und ist mir noch izt leid, daß ich so oft bei meinen Untersuchungen auf der Oberfläche stehen bleibe, und tief eindringen theils nicht kann, theils, weil ich kann, nicht will. Dieß leitet mich noch auf eine andere Ursache meiner Zweifelsucht, die ich wahrscheinlich auch wieder mit vielen gemein habe.

Wenn man zu prüfen und nachzudenken anfängt, besonders wenn man, wie ich, nicht sowohl aus Bü-

Büchern seine Urtheile und Meinungen hohlt, sondern aus dem eigenen Vorrathe der Ideen schöpft, so hält man sich gewöhnlich an den sogenannten gemeinen Menschenverstand. Man weiß vielleicht nicht, oder bedenkt nicht, wie oft er mit der reinen Vernunft im Widerspruch steht. Was ihm am nächsten kommt, ist man geneigt anzunehmen; so sehr man in vielen Sachen hiezu berechtigt ist, so wenig ist mans doch in manchen metaphysischen Untersuchungen. Dieß ist der Fall bei den meisten nicht ausserordentlichen Köpfen. Die Ursache liegt in unsrer Trägheit und Bequemlichkeit: denn die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes ergeben sich von selbst ohne alle mühsame Untersuchung. Nur der Tiefdenkende findet Reiz genug an mühsamen Untersuchungen, um nicht bloß bei den Aussprüchen des common sense stehen zu bleiben. Diese Ursache muß natürlich am meisten in einem Alter Statt finden, wo tiefe Untersuchungen doppelt schwer sind — also am meisten alsdann, wenn man erst anfängt, nachzudenken: und weil der gemeine Menschenverstand so oft mit grösstem Rechte als Richter auftreten darf, so denkt man nicht daran, daß man ihn hier aus Eigennuz zum Richter wählt, sondern man glaubt ihm diese Ehre zu erweisen, weil sie ihm gehöre. Man will also zwar forschen und erklären, aber man will die Sachen zu leicht erklären — und so verwikelt man sich in Labyrinthe und Zweifel — So z. E. mit der Vorsehung. Es ist freilich leichter, geradezu eine anzunehmen, wie an-

dere Leute; aber es kann auch etwas gar zu leicht seyn, und — gar zu leicht will dann auch nicht behagen, sondern man will sich bereden, daß man nachdenke. Man will aber ohne Mühe nachdenken. Man fordert also die Vorsehung vor seinen Richterstuhl und macht ihr den Proceß etwa auf folgende Art: 1. „Man sagt, es gebe eine Vorsehung — Woher weiß man es? — „Die Väter sagens" — Ja das ist eben nur gar keine Empfehlung. Die Väter sagen auch gar zu viel und oft haben sie so viele Vorurtheile s. oben. 2. Was sagt die Erfahrung? — „Diese stellt auffallende Beweise dar. Z. E. Ich stürzte vom Pferde neben einem spizigen Steine hin, der mir den Kopf zerschmettert hätte. Die Vorsehung machte, daß ich nicht auf ihn hin fiel. Ein andermal rettete sie mich aus einer Krankheit. Ein andermal wendete sie Krieg, Seuchen ꝛc. ab, gab gute Regenten — —" Gut! Aber wer sagt dir, daß dieser Stein gerade um deinetwillen um einige Zolle weiter entfernt lag? Wer sagt dir, daß, wie durch die natürliche Verknüpfung der Dinge der Stein eine andere Lage bekommen hätte, du den Kopf doch nicht zerschmettert hätteſt? — „Mein Glaube an die Vorsehung sagt es mir" — Das ist ein Cirkel, wenn dirs der sagt — und, wenn auch die Vorsehung dieß oder jenes Uebel abwendet, hat sie nicht andere dafür zugelassen? Hat sie nicht einen Alexander VI. das höchste Alter erreichen

chen lassen, und andere Fürsten, die Seegen über ganze Reiche verbreiteten, in der Hälfte ihrer Tage weggenommen? Hätte sie nicht das Gute, das zufälliger Weise oder vielmehr ungeachtet dieser Uebel entstand, ohne sie entstehen lassen können und sollen? — „Wir können, sagst du, den Plan des Schöpfers nicht durchschauen. All das Uebel, das einzelne Leiden, erzeugt desto mehr Gutes im Ganzen und wird einst reichlich ersezt werden. — „Das sagst du und glaubst du, weil du eine Vorsehung glaubst, also — wieder ein Cirkel!“

3. Was sagt die erlauchte Philosophie? — Sie sagt, dieß Weltall sei so vollkommen, es sei das beste — Woher beweist sie es? — Aus den Vollkommenheiten Gottes. — Woher beweist sie diese? — Aus der Vollkommenheit der Schöpfung — Wieder ein Cirkel! Weg damit! Was ist nun natürlicher, als daß man den Stab bricht oder die ganze Sache dahingestellt seyn läßt? Ich sehe leicht, daß die wichtigste Beweise übergangen und daß auch die angeführte nicht aufs tristigste widerlegt sind. Aber ich erzähle ja nicht, wie man procediren soll, sondern wie man procedirt. — Wozu Gebet? dacht' ich oft. Kann Gott Entschlüsse ändern? Und, wenn er sie nicht ändert, warum ihn um diese Aenderung bitten? — Da ist keine Ausflucht, als die, daß das Gebet schon von Ewigkeit her in den großen Plan verwebt worden sei. Aber das schien mir

einer bloßen Ausflucht so ähnlich, als ein Ei dem andern, und Ausflüchte konnt' ich nur gar nicht leiden: denn es sollte Alles so natürlich, so plan, so leicht als möglich seyn. Das Erschaffen aus Nichts schien mir unbegreiflich, unmöglich auch dem höchsten Geist (und das scheint mirs noch: ich glaube noch einen Widerspruch darinn zu finden) und wenn ich mir dann die Materie als ewig dachte, so hatt' ich wieder ein unübersehbares Feld zu Träumereien, welche zu erzählen, zu weitläuftig wäre. — Ich glaube daß auch der Materialismus, dem ich damals ergeben war, etwas zu meinen Zweifeln gegen Vorsehung u. s. w. beitrug. Ich sage nur etwas, denn ich wußte wohl, daß er die Religion nicht aufhebe, aber er schien mir doch leichter zu den entgegengesezten Meinungen zu passen; und überhaupt ists ja so etwas Gewöhnliches, daß, wenn man einmal einen Schritt gethan hat, die übrige immer leichter werden.

Ich habe Manches übergangen, das, wenn auch nicht einzeln, doch in Verbindung mit andern eine mitwirkende Ursache wird; z. E. den Einfluß des Characters oder der Denkart auf die Meinungen und ich glaube, daß dieser größer ist, als der, der Meinungen auf die Denkart — — Den Einfluß des Leichtsinns — —"

Der skeptische Zustand, den ich meinen Freund bisher habe schildern lassen, war ziemlich ruhig und sorgenlos. Er ist es aber nicht immer — er ist oft mit groser innerer Bangigkeit verbunden, die dann

in

in einzelnen Augenbliken bis zu einem fürchterlichen Grade ſteigt. Dieß geſchieht meiſt alsdann, wenn die Seele durch körperliche Schwäche oder Unbehaglichkeit geängſtigt oder durch Leiden und Beſorgniſſe anderer Art in Unruhe verſezt wird. Ein vollkommener Zuſtand des Zweifels iſt in der menſchlichen Seele nicht möglich — ſelbſt nur ein hoher Grad deſſelben nähert ſich entweder bald wieder dem Zuſtande des Glaubens und Annehmens oder geht er in Verzweiflung, in Wahnſinn, zuweilen in Selbſtmord über. Der Menſch iſt oft in dieſem Zuſtande der Ungewisheit, ohne ſichs deutlich bewußt zu ſeyn, doch höchſt dogmatiſch. Er iſt dogmatiſch im Leugnen und Wegwerfen und nur in ſo fern ſkeptiſch, als er ganz und gar verzweifelt, an die Stelle ſeiner zertrümmerten Ueberzeugungen, Hoffnungen, Erwartungen, Meinungen etwas Anderes bauen zu können. Daß das alte Gebäude nichts taugte, davon iſt er ſo ſehr überzeugt, als wenn er ſichs demonſtrirt hätte — aber nun richtet er ſeine Blike nach einem neuen Obdache, nun ſtrekt er die Hände nach einer neuen Stüze aus, nun ſucht er einen neuen Pfad, der ihn zum Ziele führen ſoll — und ſieht überall nichts als Dunkelheit und Labyrinthe. Oft tritt dann hinterher die Beſorgniß ein, daß er vielleicht ſeinen alten Ueberzeugungen zu viel gethan hat, daß er vielleicht aus unedlen Beweggründen heilige Wahrheiten unter die Füße getreten habe, daß ſeine Kühnheit ihn vor einem höheren Richter ſtrafbar machen könne,

und

und dieſe Beſorgniß, noch ungewiſſer als alles, was ihm bisher ungewiß war, vollendet das Unglück ſeines Zuſtands. Er irrt unſtet zwiſchen Glauben und Zweifeln, zwiſchen Hoffen und Fürchten herum. Er täuſcht ſich oft eine Zeitlang mit einer Ruhe und Gewisheit, aber nur um ſich mit deſto größerem Kummer bald wieder von ihnen trennen zu müſſen.

Ich will hier aus einer mir mitgetheilten Correſpondenz einige Stellen anführen, in welchen ein Mann, der ſich in einem dem eben beſchriebenen wenigſtens ſehr ähnlichen Zuſtande eine Zeitlang befand, ſo ſchreibt: „— Ich habe auch Mirabeaus Syſtem der Natur geleſen, welches Holland widerlegt hat — Ein unverſchämter Kerl, der nicht glaubt, daß es möglich ſei, an der Wahrheit ſeiner Meinungen zu zweifeln und daher nicht beweiſt, aber deſto mehr declamirt. So ſchwach aber der Grund ſeines Syſtems iſt, ſo iſt die Lectüre doch nicht für jedermann — Ich hatte doch den Vortheil davon, daß er mir zuweilen neue Ideen verſchaffte — Darinn hat er Recht, daß er über die Ungereimtheit unſrer Vorſtellungen von Gott, beſonders den moraliſchen Eigenſchaften, ſchimpft. Aber er fühlt nicht, daß von Verbannung dieſer Abſurditäten ein großer Schritt zur vollen Ableugnung eines von der Natur verſchiedenen höchſten Weſens iſt. Ich meines Orts glaube feſt, daß in der moraliſchen Welt, in der Fügung unſerer Schikſale nichts weniger als eine Providenz ſich zeigt und daß die

Lehre von der speciellen Providenz, besonders die vom Concursus ꝛc. zu vielen Absurditäten führt: aber in der physischen Welt — da — glaub' ich gar nichts. Ich nehme ein höchstes Wesen an, d. h. eine höchste Kraft; aber weiter sag' ich kein Wort und weiter sollte — niemand sagen. Daß es wirkt, ist natürlich: denn es ist eine Kraft. Aber ob es Verstand hat — was weiß ich? Ich hätte keinen Verstand, wenn ich nicht Sinnen und Fibern ꝛc. hätte. Gott hat diese nicht. Ergo — — Was soll ich also denken? Er kann Eigenschaften haben, aber offenbar können alle meine Vorstellungen auch nicht ihren Schatten erreichen. Ihn ohne Verstand denken, scheint uns freilich absurd. Aber es ist auch absurd und stolz gesprochen, den Verstand als etwas anzusehen, das Gott auch haben müsse, weils — bei uns ein so edel Ding ist. Er kann eine Eigenschaft haben, durch die er die Dinge ordnet: aber von dieser Eigenschaft fiel kaum das kleinste Theilchen in die menschliche Maschine; es ist also Unsinn, sagen zu wollen, von welcher Art sie sei. Andere Eigenschaften hat Gott ohnehin nicht, als Wirksamkeit und Weisheit: alles Geschwäz von Güte, Liebe ꝛc. ist der plumpste Anthropomorphismus. Was ich von den göttlichen Eigenschaften sagte, werden Sie selbst für richtig halten. Was die Providenz betrifft, so bin ich etwas vorsichtiger: denn ich habe meine Begriffe noch nicht genug rangirt, wiewohl ich glaube, daß jemehr ich sie ordnete, und zusammenstellte, desto mehr meine Ueberzeugung zunehmen würde.

würde. Ich lasse mich daher, ehe dieß geschehen ist, auch in keinen Streit darüber ein. Aber sagen Sie mir, ob meine Lage nicht peinlich ist? Ich bitte Sie, wenn Sie sich noch nicht ins Grübeln über diese Dinge eingelassen haben, thun Sie's ja nicht. Ich habe zween Fälle erlebt, wo ichs lebhaft fühlte, was es heiße, mit Meinungen und Gefühlen kämpfen, die von der Muttermilch an uns eingepfropft und bis zur Riesengröße angewachsen sind. Der eine Fall war bei der neulichen Krankheit meines — da er mir sagen ließ, er würde sterben und der Arzt den Brand befürchtete. Ich warf mich aufs Bett und weinte — Ich wollt' auch beten — aber wie? Wenns auch eine Providenz gibt, dacht' ich, so gibts keine solche, die auf mein Heulen und Flehen ihre Plane ändert. So stand ich auf und fand mich des mächtigsten Trostes beraubt. Ein anderer hätte gebetet und ihm wäre leicht ums Herz geworden. Sein Gebet hätte nichts gefruchtet, das ist gewiß, aber eben so gewiß hätte es ihn doch aufgerichtet, gestärkt — wäre dieß nicht genug? Lassen Sie einen Schwachköpfigen, einen, der nur vom Hörensagen angesteckt ist, so weit kommen, wie mich, und er muß verzweifeln. Ich habe dagegen immer wieder Mittel, aber ein andrer vielleicht nicht: und wie schrecklich wärs also, wenn solche Ideen sich weiter verbreiteten! — Aber einst, wenn meine Nerven erschlafft sind, wenn mein Geist nicht Stärke genug mehr hat, wider den Riesen zu kämpfen — einst auf dem Todtenbette — wie wirds da seyn?

Und

Und dieß ist der zweite Fall, den ich erzählen will. Ich lag im Bette. Auf einmal bricht, was sonst gar nicht gewöhnlich ist, ein starker Schweiß an mir aus: ich fühle mich fürchterlich schwach, meine Glieder wie gelähmt: ohnehin hatten mehrere Kennzeichen (denn ich pfusche seit einiger Zeit stark im medicinischen Fache) mir genug gezeigt, wie leicht eine gefährliche Krankheit mich niederwerfen könnte und wie ich wohl von dieser nicht mehr aufstehen würde. Nirgends wird die Phantasie lebhafter, schneller als bei Nacht. Ich sah also alles größer, näher, unvermeidlicher. Auf einmal dacht' ich mich hin aufs Todbett — dachte mich, wie mir wäre, wenn ich so da läge und mein Leben überdächte und die Wichtigkeit des Schritts in die ungewisse Ewigkeit: wie mir wäre, wenn man mir vorschwazte von Sünde, Versöhnung, Gericht, und ich hätte nicht Stärke genug, meine Vernunft, so wie ich sie gebildet, zu gebrauchen. Jezt, dacht' ich, weiß ich wohl, was ich zu glauben habe, aber dann, dann — werd' ichs selbst für schwankend, für ungewiß halten und werde — verzweifeln. Verzweifeln — dacht' ich und wälzte mich hin und her: mir ward eng um die Brust und wie ein Stein lag mirs auf der Seele. Aber ich raffte mich auf — ward ruhig und schlief ein. Den andern Tag erzählt' ichs meinem Freunde ***. Wir haben so ziemlich gleiche Meinungen und haben, wenns verderbt ist, einer den andern grosentheils verderbt — „Wenn du dann kommst, sagt' ich zu ihm, und

siehst

ſiehſt mich in dem Jammer, ſo drehe dich um, wie Friedrich von Preuſſen, und rufe: er faſelt! — So lang ich denken kann, bin ich ruhig: Ich weiß gewiß, wenn ein Gott uns richtet, ſo richtet er unſre Handlungen und nicht unſere Meinungen: und dann will ich, wie ich hoffe, mit dreiſterem Blike zu ihm hintreten, als mancher, der der Orthodoxie kein Haar gekrümmt hat: denn bis izt haben meine Meinungen ſo gar nichts an mir verderbt, daß ich vielmehr ſagen kann: ich werde immer beſſer. Der Orthodoxe iſt ſo ruhig bei ſeiner Satisfaction, bei ſeiner Bekehrung. Das muß Alles gut machen, denkt er, wenn er ſichs auch nicht ſelbſt geſteht. Ich — glaub' an keine Bekehrung, als die, wo man das Böſe wieder gut macht. Dieſe einzige Ueberzeugung müßte den ſtärkſten Einfluß aufs praktiſche Leben haben, wenn ſie mehr urgirt würde. — — Die Providenz tröſtet mich nicht und kümmert mich nicht. Aber ich verlaſſe mich auch nicht auf ſie, welches immer ſchädlich ſeyn muß: denn nun glaub' ich, daß der Menſch Alles ſich ſelbſt ſei, daß er ſelbſt ſein und andrer Unglück mache, und finde daher in dieſer Rükſicht weit mehr Verbindlichkeit zur Erfüllung meiner Pflichten, zur Wohlthätigkeit, zur Arbeitſamkeit, als beim orthodoxen Syſtem, das den Pöbel im Zaum halten kann, aber bei mir, der doch nicht Alles glauben kann, ſchon dadurch viel von ſeiner Stärke verlieren muß[24]). Leute, wie wir

24) Hier macht der Freund, der mir dieſen Brief mit der Erlaubniß, Gebrauch davon zu machen, zugeſchikt hat, die

wir ſind, müßten immer unglücklicher ſeyn, als der Bürger oder der Bauer, wenn nicht Bildung unſrer Vernunft uns wieder Erſatz wäre. Aber wie? Wäre das Erſaz, wenn gerade dieß mich nicht nur auf dieſe, ſondern auch auf die künftige Welt unglücklich machte? Wo ſähe man die Providenz? Wo wäre jene weiſe Austheilung der Güter, die, wenn ſie auch hier ungleich iſt, dort gleich werden ſoll? — Von dem nicht zu reden, daß wir nicht glauben können, was wir wollen. Hierinn ſind wir nichts weniger, als frei. Nach der ſtrengſten Nothwendigkeit müſſen wir das glauben, was nach unſern Einſichten wahr iſt, und daß irgend etwas abſolut wahr ſei und ſchlechterdings nicht bezweifelt werden könne, das glaubt unſer einer nie und die Sache ſelbſt zeugts. In allen unſern Begriffen von Gott ꝛc. ſehen wir nichts als einen Nebel, nichts Gewiſſes, nichts, das nicht weit mehr Unvollkommenes und Unrichtiges hätte, als Richtiges.“

Die

die weiſe Anmerkung: „Dieß: ſchon dadurch, weil ich nicht alles glauben kann: iſt mir wichtig. So kenn' ich mehrere, welche dieß dadurch auf den Weg des Atheismus gebracht hat, und es iſt unendlich ſchwer, zu ſondern, und doch noch an Offenbarung oder wohl gar an Religion überhaupt zu glauben. Dieß Abſondern und doch noch glauben, ſcheint mir das Werk des Nachdenkens der unermüdetſten Denker, und der Grund, warum wir, wenn wir einmal angefangen haben, wegzuwerfen, alles zu verwerfen in Gefahr ſind, ſcheint mir in unſrer Erziehung zu liegen.“

Die Vermischung von Skepticismus und Dogmatismus, das kühne Absprechen und das furchtsame Bejahen, das Mistrauen gegen seine eigene intellectuelle Kräfte, der Mangel der Consequenz, Ordnung und Entwiklung in seinen Ideen und andre Phänomene, die den Zustand des Zweifels zu begleiten pflegen, sind meines Erachtens in dieser ganzen Schilderung sehr treffend ausgedrükt. Dieser Mann fand einen vortreflichen Freund, den ich auch unter meine Freunde zu zählen das Glück habe, und der seit dieser Zeit weit von speculativen Untersuchungen entfernt im Auslande eine sehr wichtige praktische öffentliche Rolle gespielt hat. Er trug viel dazu bei, dem Zustande seines zweifelnden Freundes das Schmerzhafte und Peinliche zu nehmen und ihm bloß das Wohlthätige desselben übrig zu lassen. Es gibt aber viele Menschen, die, so froh sie auch von aussen scheinen mögen, nagende Zweifel über Gott, Ewigkeit und Menschenloos mit sich umhertragen und keinen Freund, keinen Leiter finden, dem sie sich öffnen und von dem sie Licht und Trost erwarten könnten, denen vielleicht andere verzehrende Geschäfte oder Zerstreuungen keine Zeit und Kraft übrig lassen, über die wichtigste Angelegenheiten ihres Lebens mit sich selbst einig zu werden und über das zu entscheiden, dessen Wichtigkeit sich ihnen unwillkührlich immer wieder aufdringt, und dessen Ungewisheit ihre Zufriedenheit immer heimlich untergräbt. Dieser Zustand ist einer der wenig bemerkten Gründe des Hangs zur Schwermuth und Hypochon-

chondrie, der sich neben dem Luxus, dem Leichtsinn und der äusserlichen Lustigkeit des Zeitalters immer weiter verbreitet.

Der Zweifel an der Gewisheit und Wahrheit der positiven Religion, in welcher man geboren und erzogen ist, ist meist der Anfang des skeptischen Zustandes, aber in verschiedenen Köpfen nimmt dieser Zweifel in der Folge eine verschiedene Wendung und bringt verschiedene Wirkungen hervor. Einige werden dadurch nach mannichfaltigen Revolutionen in ihrer Denkart zum vollendetsten Skepticismus getrieben, und sezen dann ein gänzliches Mistrauen sowohl in die Vernunft, als in den Glauben; andere finden zulezt nach manchen Kämpfen und Abwechslungen in ihrer Denkart und nach Wegwerfung aller positiven Religion Ruhe und Gewisheit in der natürlichen Religion; andere werden durch die Zweifel an positiver Religion nach und nach zu einem Mistrauen gegen die Aussprüche der Vernunft, ja zu einer vollen Ueberzeugung von ihrer Schwäche und Unfähigkeit in Religionssachen geleitet; sie unterwerfen sie also dem Glauben, und nachdem sie mit ihr Schiffbruch gelitten haben, lauffen sie ruhig in den Hafen der Offenbarung ein. Seltner sind diejenigen, welche nach mannichfaltigen innern Kämpfen und Zweifeln endlich ihre durch Erziehung und Jugendunterricht eingesogene Vorstellungen von positiver Religion berichtigt und geläutert haben und nun Vernunft- und Offenbarungsglauben zu vereinigen wissen.

Hier ist ein vierfacher, verschiedener Gang der Denkart, die aus dem Zweifel an positiver Religion entspringt. Bei der ersten und dritten löst sich der Zweifel im Skepticismus — bei der zweiten und vierten in einen mehr oder minder gemäsigten Dogmatismus auf. Alle diese Fälle werden in der nachfolgenden Geschichte durch Beispiele und Bemerkungen erläutert werden. Hier führe ich nur noch zwei Beispiele an, die in der Geschichte selbst nicht wohl einen Plaz finden können und die Quellen und Entwiklung der skeptischen Denkart gut erläutern.

Acosta, ein Portugiesischer Edelmann, der gegen das Ende des 16. Jahrhunderts lebte, hat ein Exemplar vitae humanae geschrieben, in welchem er den Gang seiner Schicksale und seiner Denkart auf eine sehr lehrreiche Art schildert[25]). Er war in der römischkatholischen Religion erzogen worden. Er hatte von Natur ein sehr zartes Gefühl und sehr lebhafte sympathetische Triebe. Auf solche Menschen macht die positive Religion gewöhnlich einen sehr starken Eindruck und erfüllt sie mit eben so süßen Empfindungen und Hoffnungen als mit ängstlichen Besorgnissen. Acosta ward von ihr so sehr durchdrungen, daß er aufs eifrigste wünschte, alle Gebote

25) Es steht bei Limborch Amica collatio cum Iudaeo de veritate religionis christianae. Amsterdam 1687. Bayle hat es unter dem Artikel: Acosta vorzüglich benuzt und zugleich manche interessante Bemerkung gemacht.

Gebote der Kirche zu beobachten, um dem ewigen Tode zu entgehen, dessen Gedanke ihn oft mit Angst erfüllte. Er las also das N. T. und andere geistliche Bücher sehr sorgfältig, er frug die Summas confessorum um Rath. Je mehr er las, desto mehr Schwierigkeiten zeigten sich ihm. Er war unvermögend, sie aufzulösen, und zulezt drükten sie ihn so sehr, daß er in die peinlichste Unruhe versank. Er konnte nicht einsehen, wie es ihm möglich wäre, seine Pflicht in Ansehung der Bedingungen, welche die Absolution, nach den guten Casuisten fordert, pünktlich zu erfüllen. Er verzweifelte also an seiner Seeligkeit, wenn sie unter keinen andern Bedingungen erworben werden könnte. Da es ihm aber schwer war, eine Religion zu verlassen, an welche er seit seiner Kindheit gewöhnt war und die sich tief in seine Seele gewurzelt hatte, so fieng er an zu untersuchen, ob es nicht möglich wäre, daß das, was ihm vom andern Leben gesagt worden war, falsch wäre, und ob überhaupt diese Dinge mit der Vernunft übereinstimmten. Es schien ihm, als ob die Vernunft ihm beständig Gründe zuflüsterte, sie zu bestreiten. Er war damals zwei und zwanzig Jahre alt. Er versank in den Zustand des Zweifels; nur so viel war bei ihm entschieden, daß er auf dem Wege, auf welchen ihn die Erziehung gebracht hätte, niemals seine Seele retten würde. Da ihm der Papismus keine Ruhe schenkte, so las er Mosen und die Propheten; er fand dabei seine Rechnung besser, als beim Evangelium und überzeugte sich endlich, daß

der Judaismus die wahre Religion wäre. Er wurde Jude in Holland und opferte ein sehr einträgliches Amt in seinem Vaterlande auf. Er fand bald, daß die Sitten und Observanzen der Juden den Gesezen Mosis nicht gemäß wären und da er es für Pflicht hielt, diese seine Ueberzeugung nicht zu verschweigen, so ward er excommunicirt und Verfolgungen aller Art von den Juden ausgesezt. Er nahm die Meinungen der Sadducäer an. Er bestritt die Unsterblichkeit der Seele in einer Schrift. Er überzeugte sich endlich, daß das Gesez Mosis nicht von Gott, sondern eine Erfindung von Menschen wäre und zwar vorzüglich aus dem Grunde, weil es verschiedenes enthalte, was der reinen Moral und Vernunftreligion widerspreche. Um Ruhe zu haben, kehrte er in den Schoos der jüdischen Kirche zum Scheine zurük, widerrief seine Behauptungen und unterschrieb was man wollte. Aber bald wurde er neuer Kezereien und Verlezungen des Mosaischen Gesezes angeklagt. Dieß zog solche harte Kirchenstrafen und Verfolgungen selbst von seinen Anverwandten nach sich, daß er zu verzweifelten Entschlüssen getrieben wurde. Er wollte aus dem Fenster auf einen seiner Anverwandten, der sein grausamster Verfolger war, schießen — der Schuß fehlte — er schloß seine Thüre zu und tödtete sich selbst mit einem andern Pistole. So endigte ein Mann, der, seit er sich Zweifel gegen seine väterliche Religion erlaubt hatte, immer von einer entgegengesezten Ueberzeugung in die andere geworfen wurde. Hätte er sechs oder sieben

ben Jahre länger gelebt, sagt Bayle[26]), so würde er vielleicht auch die natürliche Religion verläugnet haben, weil seine arme Vernunft ihm Schwierigkeiten in der Hypothese der Providenz und der freien Willkühr des ewigen und nothwendigen Wesens gezeigt haben würde — ein Ausspruch, der eine eben so wahrscheinliche Vermuthung enthält, als er Bayles eigene Denkart characterisirt.

Das andere Beispiel sei Pelisson, einer der scharfsinnigsten und gebildetsten Schriftsteller des 17. Jahrhunderts[27]). Er disputirte mit Leibnizen über Toleranz und das Verhältniß der Vernunft zum Glauben. Leibniz behauptete die Uebereinstimmung derselben, Pelisson leugnete sie; durch Leibnizens Gründe in die Enge getrieben, zog er sich hinter die Schuzmauer des Skepticismus zurück[28]). Er gab die Vernunft Preiß, um den Glauben zu retten. Aber in der Folge scheint sich sein Skepticismus durch eine ganz natürliche Folgerung auf die Religion überhaupt ausgedehnt zu haben[29]).

Wir haben uns bisher vorzüglich bemüht, jenen kritischen Zustand des Zweifels, in welchen so viele Menschen zu einer gewissen Zeit ihres Lebens versinken, nach seiner Entstehung und Natur durch Beispiele und Bemerkungen zu erläu-

26) a. a. O. Not. G.
27) Bayle Art. Pelisson.
28) Brucker Vita Leibnitii §. XIV.
29) S. Bayle Not. F.

tern. Ein ſolcher Zuſtand nun geht immer vor der Erzeugung des Skepticismus d. h. einer herrſchenden und beharrlichen ſkeptiſchen Denkart in der Seele voran. Dieſer Zuſtand hat immer etwas Leidenſchaftliches. Die Empörung und der Kampf gegen angewöhnte und eingewurzelte Meinungen und das Unvermögen, ſich eine neue Ueberzeugung zu ſchaffen, bringen die Seele immer in eine affectvolle Bewegung und dieſer hinzukommende Affect vollendet erſt jenen ſchwebenden, fluthenden Zuſtand. Selbſt in den Seelen, in welchen dieſer Zuſtand mit mehr Kälte und Leichtſinn verbunden iſt, iſt noch dieſer Affect vorhergegangen. Wo nicht alles Intereſſe an Wahrheit fehlt, da muß er auch nothwendig eintreten. Wir können nicht gleichgültig ſeyn, wenn wir uns von einem Gute losreiſſen ſollen, das uns nur irgend theuer iſt, ohne noch ein anderes zu haben, das wir an ſeine Stelle ſezen könnten und ohne zu wiſſen, ob es überhaupt ein ſolches gibt. Wenn daher Platner ſagt, der Skepticismus ſei ein Affect[30]), ſo glaube ich, daß dieß ſo einzuſchränken iſt, daß vor der Entſtehung des Skepticismus in der Seele immer ein gewiſſer leidenſchaftlicher Zuſtand vorangehe, der ſo lange dauert, bis der Entſchluß zum Skepticismus reif wird. Uebrigens kann auch in der Folge dieſer leidenſchaftliche Zuſtand mehrmals wieder eintreten und es können viele ſolche periodiſchen Kriſen

30) Geſpräch über den Atheismus S. 12. f.

sen vorangehen, ehe die ruhige skeptische Resignation in der Seele beharrlich wird.

Derjenige Skepticismus, welcher den Namen des philosophischen verdient, entsteht ohngefähr auf folgende Art. Köpfe, in welchen sich ein lebhaftes Interesse für Alles, was wahr und wichtig ist, mit einem hohen Grade von Scharfsinn und von Kraft, selbst zu denken und selbst zu untersuchen, verbindet, reissen sich leichter, als andere, von den Meinungen und Vorurtheilen der Kindheit los. Ihr Hang zur Eigenthümlichkeit und Originalität im Denken macht ihnen bald alles verdächtig, was sie blos aus Gewohnheit und auf Autorität geglaubt haben. Ihr Durst nach Wahrheit, das lebhafte Gefühl eigener Kräfte, sie zu erforschen, die kühne Hoffnung, der Philosophie vielleicht neue Aussichten eröffnen, neue Bahnen brechen zu können treibt sie, mit rastlosem Eifer alle Quellen zu erforschen, aus welchen etwa die Wahrheit geschöpft werden könnte, und versezt sie in eine Art philosophischer Begeisterung. Man hat oft von den merkwürdigen Zeitpuncte gesprochen, in welchem zuweilen der Mahler oder der Dichter, wie durch eine Art von Offenbarung, in sich selbst das Genie zu der Kunst ahndet und entdekt, wozu ihn die Natur bestimmt hat. Das philosophische Genie hat oft nicht weniger eine solche Periode, in welcher die Blike, die es in sich selbst thut, der Anblik der Schöpfung, das Forschen in den Schriften der Weltweisen, den Geist mit einer süßen Unruhe, mit ei-

ner lebhaften Thätigkeit erfüllen, und ihn seine Bestimmung ahnden lassen. Aber dieser Entwiklungszustand löst sich öfters in Skepticismus auf. Der Geist versteigt sich in Regionen, die ihm ganz fremd sind, er verfällt zuerst und am meisten auf Fragen, die für Menschen unauflöslich sind. Er fängt mit dem Schweren an, weil ihm das Leichte unter seiner Würde zu seyn dünkt. Er verschmäht, was vor ihm liegt, und strebt nach Geheimnissen, die hinter einem undurchdringlichen Dunkel liegen. Das Unvermögen, im Schweren zu reüssiren, macht ihm selbst das Leichte verdächtig, das innerhalb seinem Horizonte liegt. Er wirft sich von einem Systeme in das andere, um das Räthsel der Welt zu lösen. Bald sind die Lokken, bald die Leibnize, bald die Descartes, bald die Rousseau die Repräsentanten der Wahrheit für ihn, denen er huldigt. Bald schafft er sich eigene Systeme, bald zerstört er sie wieder. Unvermeidlich wird er endlich auf die Untersuchung der Gründe aller menschlichen Erkenntniß und Ueberzeugung, und der Möglichkeit einer objectiven Wahrheit geleitet. Hier, wo er Ruhe und Gewisheit suchte, eröffnet sich erst ein stürmisches Meer von Ungewisheiten für ihn. Umsonst versucht er es, nach möglichster Prüfung seines Erkenntnißvermögens allgemeine und nothwendige Kennzeichen des Wahren zu entdecken. Seine Empfindung scheint ihm überall etwas anders zu sagen, als seine Vernunft, und, in den wichtigsten Dingen — wo sein Herz wünscht und hofft, da schweigt seine Ver-

Vernunft still oder ängstigt ihn mit Zweifeln und Besorgnissen und schlägt seine kühne Wünsche nieder. Umsonst versucht er es, wenigstens das, worinn die Meinungen aller Menschen übereinstimmen, zum Kennzeichen der Wahrheit zu machen. Mit Wehmuth blikt er auf die widersprechenden Behauptungen der grösten Philosophen aller Zeiten hin, mit Erstaunen sieht er, wie oft er sich selbst schon im Besize der Wahrheit glaubte und wie er sie eben so oft wieder als Irrthum verwarf. Die wider einander laufende Urtheile der Menschen selbst im gemeinen Leben, der Einfluß physischer Ursachen, der Einfluß der Leidenschaften, der Autorität und der zufälligsten Umstände auf dieselbe erregen izt erst seine ganze Aufmerksamkeit und die Bemerkung, wie unzählige Menschen von jeher im Wahn und Irrthum glücklich waren und die vollste Ueberzeugung fanden, läßt ihn an aller menschlichen Gewisheit verzweifeln. Mit einem mitleidigen Lächeln sieht er die Dogmatiker ihre Meinungen dreist und entscheidend, stolz und selbstgenügsam vortragen und erblickt in ihren Behauptungen nichts als Beweise von Unwissenheit oder von Aufgeblasenheit und Verstellung. Endlich reift der Entschluß in ihm, auf die Entdekung der absoluten Wahrheit Verzicht zu thun, überall nur zweifelhafte Urtheile zu fällen, seine Urtheile eben so wenig Jemanden aufzudringen, als sich von andern welche aufdringen zu lassen. Da er aber einen unwiderstehlichen Drang in sich empfindet, doch etwas anzunehmen und sich gewisse Zweke vorzusezen,

da

er doch handeln muß und sich nicht enthalten kann, nach gewissen Grundsäzen zu handeln, so gibt er allerdings gewissen Wahrnehmungen und Urtheilen seinen Beifall nur mit dem beständigen Gedanken: Das ist nicht absolut, das ist blos für mich wahr!

Der philosophische Skepticismus, dessen Entstehung wir beschrieben haben, ist sehr selten. Desto häufiger sind besonders in unserm Zeitalter andere Gattungen desselben, die aus andern Quellen entspringen, und eher Zweifelsucht genannt werden sollten.

Der Skepticismus entsteht oft bloß aus Trägheit und Unwissenheit. Man hat etwa eine leichte Kenntniß von der Geschichte philosophischer Meinungen, man hat etwa gehört, daß es Leute gegeben habe, die an Allem zweifelten, man möchte doch gern auf den Namen eines Philosophen Anspruch machen, der andern nicht blind nachbetet und sich über das Gewöhnliche erhebt. Statt diese Untersuchungen über die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens anzustellen, statt die Meinungen der Philosophen lange gegen einander abzuwägen, zieht man Alles, was irgend ein scharfes Nachdenken erfordert, in Zweifel, und sucht sich nur die Kunst zu erwerben, gegen Alles Einwendungen zu machen. Es ist in der That weit leichter und bequemer, gegen Alles Widersprüche zu erheben, als durch mühsames Forschen ein Resultat zu finden und es gegen Ein-

Einwürfe zu vertheidigen [37]). Wenn man etwas nur halb verſteht, ſo bieten ſich die Zweifel dagegen von ſelbſt dar und ſo kann man die deutlichſte Sache verwirren. Bei ſolchen unwiſſenden und faden Skeptikern findet ſich oft die ſonderbarſte Vermiſchung von Skepticismus mit Aberglauben und Dogmatismus. Sie können Abſurditäten glauben, wenn ihnen nur die Gegenſtände recht nahe liegen und keine ſcharfe Unterſuchung erfordern; ſie zweifeln aber an der Gewisheit der Mathematik und an der Realität des Sittengeſezes.

Ehrgeiz, Hang zur Paradoxie und zur Neuheit ſind bei Manchen die Haupttriebfedern des Skepticismus. Es iſt ſo etwas Ungewöhnliches, an Allem zu zweifeln! Es verräth ſo viel Kühnheit, ſo viel Ueberlegenheit, ſo viel Scharfſinn, ſo viel Freimüthigkeit, ſo viel Kunſt, gegen Alles, was gewöhnlich geglaubt wird, zu Felde zu ziehen. Und doch ſieht es von der andern Seite wie-

31) Bayle in einem Briefe an Minuteli. Oeuvres div. IV. S. 537. ſagt ſehr treffend: En verité, il ne faut pas trouver etrange, que tant de gens aient donné dans le Pyrrhonisme: car c'eſt la choſe du monde la plus commode. Vous pouvez impunement disputer contre tous venans, et ſans craindre ces argumens ad hominem, qui font quelquefois tant de peine. Vous craignez point la retorſion; puisque ne ſoutenant rien vous abandonnéz de bon coeur á tous les ſophismes et à tous les raiſonnemens de la terre quelque opinion que ce ſoit. En un mot vous conteſtez et vous daubez ſur toutes choſes tout votre ſacul, ſans craindre la peine du talion.

Digitized by Google

wieder so bescheiden aus, wenn man nicht nur, wie Socrates, nichts zu wissen vorgibt, sondern durch einen noch größern Schwung von Selbstüberwindung auch nicht einmal dieß gewiß zu wissen gesteht.

Nil sciri quisquis putat, id quoque nescio
An sciri possit quo se nil scire fatetur[32]).

Es ist so süß, über den pedantischen Dogmatismus, der bald aus Unwissenheit, bald aus einem Uebermaase von Wissen entspringt, Triumphe davon zu tragen und ihn bald mit den Waffen der Dialektik bald mit spottenden Neckereien zu verfolgen. Es ist so angenehm, dem hizigen Kampfe um Meinungen, ihrer gefahrvollen und stürmischen Fahrt auf dem Meere der menschlichen Ungewisheit mit einer ruhigen Resignation zuzusehen

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem,
Non quia vexari quemquam, est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Es hat so manche berühmte Männer gegeben, die sich zum Skepticismus bekannt haben und noch izt in der Geschichte der Philosophie als grose Lichter in der Dunkelheit hervorglänzen. Wie ehrenvoll in der Gesellschafft solcher Männer zu seyn! Dieser ehrgeizige Skepticismus entspringt aus unmoralischen Quellen und richtet in der Moralität seiner Bekenner so wie derer, die ihnen Gehör geben, oft einen großen Schaden an. Er hat in unserm Zeitalter

32) Lucret. IV, 471.

alter große Fortschritte gemacht. So wie oft die modische Toleranz am intoleransten ist, so ist dieser moderne Skepticismus oft im höchsten Grade fanatisch und dogmatisch. Er sucht Alles, was gewöhnlich und von den meisten geglaubt wird, zweifelhaft zu machen, er zerstört alle alte Formen und Glaubensarten ohne Gnade, und trägt seine eigene Erfindungen mit dem entschiedensten und schneidendsten Tone vor. Zum Unglück öffnen ihnen die Laster und Leidenschaften der Menschen den Eingang und so werden oft durch metaphysische Streitigkeiten, die von dem praktischen Leben noch so entfernt zu seyn scheinen, große moralische und politische Revolutionen verbreitet. „Fliehe diejenige — sagt der savoyische Vikar zu dem Jüngling, dem er sein Glaubensbekenntniß ablegt — welche unter dem Vorwande, die Natur zu erklären, in die Herzen der Menschen kraftlose Lehren streuen, und deren scheinbarer Skepticismus noch hundertmal entscheidender und dogmatischer ist, als der decidirte Ton ihrer Gegner. Unter dem stolzen Vorwande, daß sie allein aufgeklärt, wahrhaftig und aufrichtig sind, unterwerfen sie uns gebieterisch ihren schneidenden Entscheidungen, und geben vor, uns mit ihren unverständlichen Systemen, die sie in ihrer Imagination erbaut haben, die wahren Principien der Dinge mitzutheilen. Uebrigens wird von ihnen Alles, was den Menschen ehrwürdig ist, umgestürzt, zerstört, mit Füssen getreten und so rauben sie den Bekümmerten den lezten Trost in ihrem Elende, den Mächtigen

tigen und Reichen den einigen Zaum ihrer Leidenschaften; sie reissen aus dem Innersten der Herzen die Gewissensbisse des Lasters, die Hoffnung der Tugend, und rühmen sich noch, die Wohlthäter des Menschengeschlechts zu seyn. Niemals, sagen sie, ist die Wahrheit den Menschen schädlich; ich glaube es, wie sie; aber eben dieß ist meines Erachtens ein großer Beweis, daß das, was sie lehren, die Wahrheit nicht ist."

Ich bin weit entfernt, den Grund des Skepticismus immer in der Immoralität, in einer absichtlichen Hartnäkigkeit und Verschließung der Augen gegen das Licht der Wahrheit zu suchen und alle Skeptiker als Ruchlose, als Lügner, als Feinde des Menschengeschlechts darzustellen. Die Betrachtungen, die ich bisher über diese Denkart angestellt habe und noch mehr die nachfolgende Geschichte werden das Gegentheil beweisen. Aber nichts desto weniger muß ich sowohl aus der Natur der Sache als auch aus meinen Erfahrungen behaupten, daß der **Skepticismus oft seinen Grund in einem moralisch-bösen Principe hat und dem Laster zur Ausflucht dient, so wie er selbst aus dem Laster herstammt. Man fühlt den Kampf zwischen den sinnlichen Triebfedern und den Gesezen der moralischen Vernunft. Man fühlt sich zum Verbotenen hingezogen und wird geneigt, das Verbotene für erlaubt zu halten. Man möchte gerne dem Gesezе der Sinnlichkeit folgen, aber man kann sich von einem andern widerstreitenden innern Gesezе und von der Furcht vor einem höheren**

heren Richter nicht befreien. Nichts iſt in dieſem Zuſtande willkommener, als der Gedanke: Wer weiß, wie es mit dem innern Sittengeſeze ſteht? ob es allgemeingültig iſt? ob ich ihm Gehorſam ſchuldig bin? ob nicht alles bloße Convenienz iſt? ob der unſichtbare Richter wirklich exiſtirt? Ich will es zwar nicht gerade verwerfen, aber gewiß kann ich es auch nicht wiſſen. Statt nun wirklich ſo zu denken und zu handeln, wie es doch die Möglichkeit, daß das Sittengeſez objective Realität habe und daß ein höchſter moraliſcher Richter exiſtire, mit ſich bringen müßte, ſo handelt und denkt der Menſch ſo, als wenn kein Sittengeſez und kein Gott wäre — nur, wenn die Sache zur Sprache kömmt oder das Gewiſſen ſeine Vorwürfe unwillkührlich hören läßt, ſo vertheidigt und tröſtet er ſich immer wieder mit dem Vorwande: Man kann es doch nicht gewiß wiſſen! Dieſer Skepticismus, der ſich auf die Luſt zum Böſen gründet, bezieht ſich zunächſt bloß auf Moral und Religion. Er kann ſich aber nach und nach immer weiter ausdehnen und überhaupt mehr oder minder ſyſtematiſch werden. So wie er aus dem Laſter hervorgeht, ſo geht aus ihm das Laſter wieder mit verſtärkter Kraft hervor. Der ſchwankende Zweifel wird durch heftige Leidenſchaften leicht gänzlich daniedergeworfen und in kühnes Verwerfen verwandelt. Dieſer unmoraliſche Skepticismus macht, daß der Menſch an ſeinen eigenen Ueberzeugungen zum Verräther wird, daß er mit Grund bezweifeln zu können glaubt, was er doch

ohne alle ernstliche Untersuchung bloß dahingestellt seyn läßt, daß er sich selbst mit einer philosophischen Denkart täuscht, die er nicht hat — daß er das Gefühl seiner Menschenwürde verliert und zulezt aller Nichtswürdigkeiten fähig wird.

Wenn Luxus und Weichlichkeit neben einseitiger Aufklärung und Cultur, wenn mit der Vernachlässigung der Vernunftentwiklung das Interesse am Uebersinnlichen und Unsichtbaren sich allmählig verliert, alsdann entsteht dieser unmoralische und seichte Skepticismus leicht, selbst unter ganzen Ständen. Er hat den Schein von Aufklärung und Geistesbildung und öffnet zugleich den eigennüzigen Trieben ein freies Feld.

Es gibt viele in mancher Rükficht sehr gebildete Weltleute, die es bei sich ausgemacht haben, daß alle philosophische Entscheidungen blos zum Schulpedantismus gehören, daß man in Philosophie und Religion nichts beweisen könne, daß nichts wahr und alles wahr sei, je nachdem man es ansehe, daß der Mensch keinen höchsten Zweck seiner Handlungen in der Welt habe, daß man zu jeder Zeit nur das thun, behaupten, betreiben müsse, was uns mittelbar oder unmittelbar vortheilhaft sei — und daß man alles übrige dahin gestellt lassen müsse. Ein solcher Skepticismus in der Hand der Mächtigen, sei es nun durch offenbaren rechtlichen oder geheimen Einfluß, ist für das Wohl der Gesellschaft höchst gefährlich.

Der

Der Jugend, die sich der wissenschaftlichen Bildung widmet, theilt sich oft der Skepticismus durch Nachahmung und Modesucht und durch eine verkehrte Art des Unterrichts mit. Wenn der Lehrer beim Unterrichte sich selbst verräth, daß er nicht glaube, was er lehre, oder wenn er bei seinem Vortrage zwischen entgegengesezten Meinungen hin und her schwankt, oder wenn er Lehren dogmatisch behauptet, von welchen der Lehrling in der Folge durch eigene Erfahrung das Gegentheil findet — so bildet er oft wider Wissen und Willen junge Zweifler. Wenn man z. E. dem Lehrling die Tugend nach dem beliebten Glückseligkeitssysteme als einen beständigen Zustand des Glücks und der Freude mahlt — wenn man die Vortheile einzelner Leiden genau bestimmen will — wenn man die specielle Vorsehung aus Beispielen erweisen will — und der Jüngling in der Folge so oft das Gegentheil von dem sieht und empfindet, was ihm als untrügliche wichtige Wahrheit vorgetragen wurde, so wird er oft an Tugend und Vorsehung überhaupt zum Zweifler. Noch weit öfter aber wirkt die Nachahmung zu diesem Zweke. Man sieht oft in unsern Zeiten mit Erstaunen unwissende Knaben vor Männer von Verdienst und philosophischem Geiste hintreten und die Wahrheiten, welche jene als das kostbarste Resultat langer Untersuchungen und Erfahrungen heilig halten, mit einem zuversichtlichen Tone ableugnen oder bezwei-

seln, und sich der neuen Aufklärung rühmen, die in der nachfolgenden Generation reist.

Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Revolutionen in der moralischen und politischen Welt und der geheimen politischen Orden. Beide wirken zur Verbreitung der Zweifelsucht mit. Gährende Revolutionen erschüttern alte Ueberzeugungen, ohne neue zu geben, und versezen in einen Mittelzustand zwischen der alten und neuen Ordnung der Dinge und geheime Orden, die auf Oberherrschaft und Reformation ausgehen, untergraben nicht nur die herrschende Regierungsformen und Landesreligionen, sondern auch die herrschende Denkarten, Erziehung und Sitten und in ihren höchsten Graden möchte vielleicht die oben geschilderte Denkart vieler Weltleute die consequenteste seyn, wenn sie ihre Zweke erreichen wollen.

Wir kommen zu einer ganz andern Quelle des Skepticismus. Früher Hang zur Hypochondrie, Druk und unglükliche Schiksale in der Jugend, unregelmäsige aber starke und schnell abwechselnde Empfindungen, neben einem lebhaften Interesse für Wahrheit — stürzen oft in einen traurigen Skepticismus, der kaum geheilt werden kann. So wie es eine Ueberzeugung gibt, die aus der Lebhaftigkeit der Empfindungen, aus Temperament und Nervenzustand herfließt, eben so gibt es einen Zustand des Zweifels, der in der Empfindung und körperlichen Beschaffenheit seinen Grund hat. Wenn

der

der Mensch von entgegengesezten Empfindungen stets hin und her getrieben wird, wenn er alle menschliche Dinge nur von ihrer schwarzen Seite zu betrachten gewöhnt ist, wenn seine Seele beständig von unangenehmen wiewohl nicht deutlich gefühlten und zur Gewohnheit gewordenen Eindrücken gepeinigt wird, alsdann weiß er am Ende nicht mehr, welcher Empfindung er trauen soll; auch das menschliche Wissen zeigt sich ihm von seiner schwächsten Seite, als etwas Schwankendes und Grundloses und seine geängstigte Seele findet nirgends keinen Ruhepunct. Ich habe eine Correspondenz von einem unglüklichen Jünglinge, dessen ich schon einmal gedacht habe, in Händen, der sich in einem solchen Zustande befand und das Opfer des trostlosesten Skepticismus wurde. Er war eben aus einer Erziehungsanstalt getreten, in welcher er sich höchst unglüklich fühlte und in welcher die Einschränkungen ihm unerträglich geworden waren und nun mahlt er seinen innern Zustand mit einer erschütternden Wahrheit und Stärke. „Mich würde es wundern, schreibt er unter andern, wenn nicht das schon lange unter dem äussern Druck im Innern um sich fressende Feuer in wüthende Flammen ausgeschlagen wäre. Denken Sie meine innere Arbeit, meine Ideale und die Welt. Ueberlegen Sie, daß ich ganz in mir wirkte und wie? und daß ich jezt ganz außer mir thätig seyn muß und wie? Ich mache die albernste Figur in der Welt; überall stoße ich an. Niemand versteht mich und ich verstehe niemand. O Freund,

beurtheile mich nicht nach allgemeinen Begriffen: ich haſſe ſie in den Tod, wenn es auf Schäzung der Handlungen der Menſchen ankommt. Beurtheile mich nach mir ſelbſt. Was hab' ich gemein mit andern Menſchen — ich, der von ihnen immer abgeſondert, der ich durch mich ſelbſt worden bin, was ich bin? Haben andere Labyrinthe durchgeirrt, wie ich? Haben ſie es ſo? — Es begann mit mir nicht, wie mit andern Menſchen; anders wird es auch fortfahren und anders enden. Oder iſt dieß auch ein Wahn? ſo weiß ich nicht, was ich fühle, wenn ich andere Menſchen empfinden und handeln ſehe — ſo darf ich meinem Gefühle nicht mehr trauen, ſo erkühne ich mich nicht, zu dem Tage zu ſprechen: Du biſt Tag! — O erinnere dich an die Umwege, an die Irrgänge, die mein Geiſt in dichter Finſterniß durchgewandelt — Freund, laß dieß für mich ſprechen. — — Licht begann, das Dunkle zu zerſtreuen, Wahrheit und Gewisheit ließen ſich zu mir herab. — Aber wie wars plözlich mit mir anders worden! Kaum genoß ich jene glüklichen Augenblike, als ich in einen weit tieferen Abgrund ſtürzte. — Ich bin irre gegangen — wer wird mir den Weg zeigen? Seit mir ein helleres Licht leuchtet, ſeit ich die fürchterliche Wirkungen, welche eure Erziehungsanſtalt auf mich gehabt hat, in mir wahrnehme; ſeitdem ich ſehen kann, was wahr oder falſch in meinen Gedanken, was erzwungen oder natürlich in meinen Empfindungen, was übereinſtimmend mit dem wahren Wohl der Menſchen

ſchen oder demſelben entgegengeſezt in meinen Neigungen war; — ſeitdem ſich dieß Alles in einem ganzen Gefühle geſammelt und augenbliklich ſich Wirkungen davon äußern — ſeitdem weiß ich nicht mehr, an was ich mich halten ſoll. — Auf dem ſtürmiſchen Meere der Empfindungen werde ich von einer zur andern hingeworfen. — Nirgend iſt ein ſtetes Bleiben — immer ein anderes und ein anderes und zulezt doch nichts. O Freund! wie ſchreklicher iſt nicht Pyrrhonismus der Empfindungen als des Verſtandes! — So verzehrt ſich meine Kraft in beſtändigem Kampfe — und dann erſt wird mir Ruhe vergönnt, wenn vor Mattigkeit Herz und Geiſt keiner Bewegungen mehr fähig ſind. — Meine Lage iſt mir unausſtehlich und kann den Geſezen der Natur nach auch nicht lange bleiben. Ich bin auf dem Scheidewege deſſen, was ich werden ſoll. Tugend oder Laſter müſſen nun die Norm meiner Handlungen werden. Mein zerrüttetes Gedanken- und Empfindungs-Syſtem laſſen mir keine Wahl zu. Ich kann nicht wählen, wenn ich es gleich ſehnlichſt wünſche; es iſt gegenwärtig eine phyſiſche Unmöglichkeit. Ich hange bloß von der Stärke und Lebhaftigkeit der Eindrüke ab, und meine Zweifelſucht, der ſich Allem widerſezende Hang, die aus der Kraftloſigkeit erzeugte Unentſchloſſenheit ſind die einzige Wehrmittel. Was das für ein Zuſtand iſt! — Durch das beſtändige Streiten wird meine Kraft ganz zernichtet. Ohnmacht, leerer blöder Verſtand, Unempfindlichkeit, Apathie, ſind die

betrübten Folgen, die, wenn ich die Zeit wirken lieſſe, aus alle dem flieſſen würden, und die allein ſollten meine Tröſter, meine Ruhe ſeyn! — “ Der trefliche Kopf, der dieß geſchrieben hat, iſt nicht wieder glüklich und ruhig geworden.

Zu den ſehr gewöhnlichen Quellen des Skepticismus gehört auch das Studium der Geſchichte der Philoſophie — man mag nun durch ſie, nach einer in unſern Zeiten öfters vorgeſchlagenen Methode, die Philoſophie ſelbſt ſtudiren, oder ſie überhaupt, wenn man auch ſchon ein philoſophiſches Syſtem angenommen hat, zu ſeiner Belehrung und Unterhaltung, wie man jede Geſchichte ſtudirt, treiben wollen. Die Geſchichte der Philoſophie zeigt den Einfluß zufälliger Umſtände auf die Bildung philoſophiſcher Syſteme, und die Uneinigkeit der gröſten Philoſophen in den wichtigſten Gegenſtänden aufs allerdeutlichſte und leitet den Forſcher gar leicht auf das Reſultat, daß ihm wohl ſchwerlich gelingen dürfte, was den gröſten Weiſen aller Zeiten und Völker mislungen ſei[33]) und daß die Entdekung einer abſoluten Wahrheit ein unerreichbares Ideal ſei. Ein ſolcher Skepticismus ſezt nicht einmal viel Nachdenken und Scharfſinn voraus. Er kann eine Laune, eine Gemüthsbewegung ſeyn, die aus dem vereinigten Eindryke ſo vieler entgegengeſezten Meinungen entſteht. Nichts iſt

33) S. Reinhold vom Skepticismus S. VII.

iſt ſo thöricht, was nicht irgend ein Philoſoph behauptet hätte und was ein Zeitalter und eine große Zahl von Menſchen einmal als tiefe Weisheit verehrte, das verwirft ein anderes Zeitalter und eine vielleicht eben ſo große Zahl von Menſchen iezt als Thorheit und Unſinn. Was Weltweiſe oft mit ſo großem Ernſte und Eifer behaupteten und geltend zu machen wußten, das iſt ihnen oft ſelbſt nicht einmal Ernſt geweſen, und ihre eſoteriſche Philoſophie war oft das Gegentheil von ihrer exoteriſchen. Solche und ähnliche Betrachtungen, welche das Studium der Geſchichte der Philoſophie veranlaßt, können zum Skepticismus leiten, ohne daß man ſich die Gründe deſſelben philoſophiſch entwikelt hat. Wenn aber nun dieß noch hinzukömmt, wenn das Studium ſcharfſinniger ſkeptiſcher Schriften ſich mit jenem Eindruke vereinigt — alsdann gehört ein ſtarker Geiſt, ein großes Intereſſe an der Wahrheit, wohl auch mächtige äußere Antriebe und ein ſtarker Glaube an die Tugend dazu, um nicht mit allen ſeinen Ueberzeugungen Schiffbruch zu leiden. Huet und Bayle ſind vorzüglich durch das Studium der Geſchichte der Philoſophie zu Bekennern des Skepticismus gebildet worden. Bei dem erſten ſcheint noch überhäufte Lectüre hinzugekommen zu ſeyn, welche oft überhaupt zur Erzeugung dieſer Denkart mitwirkt. Wenn die Seele die Ideen, welche ſie geſammelt hat, den meiſt fremden Stoff, den ſie aufgenommen hat, nicht überſehen und ordnen kann und zugleich durch überſpannte Anſtren-

gung erschöpft ist, so versinkt sie leicht in einen Zustand des Unvermögens etwas zu entscheiden.

So wie der Blik auf die verschiedene Meinungen der Philosophen die Seele in den Zustand der Ungewisheit versezen kann, eben so kann es der Blik auf die verschiedene Sitten, Gebräuche, Denkarten, Religionen, moralische Begriffe, Staatsverfassungen. Schon die alten Pyrrhonier gründeten hierauf einen von ihren τροποις ἐποχης und in neuern Zeiten hat die durch Reisebeschreibungen erweiterte Kenntniß der Geschichte der Menschheit auch die sonderbare, kaum bemerkte, Wirkung gehabt, daß dadurch der Skepticismus in Moral, Religion und Politik befördert wurde. Dieß zeigt sich sehr deutlich schon in la Mothe le Vayers Schriften, noch mehr aber kann es ein aufmerksamer Beobachter der Welt und Menschen in unserm Zeitalter bemerken.

Ueberhaupt hat, was man nicht glauben sollte, die Erweiterung der Kenntniß der Natur und des Menschen bei vielen den skeptischen Geist genährt. Die Entdekungen in Anatomie und Naturgeschichte haben viele in der Meinung bestärkt, daß die Natur überhaupt etwas ganz anders sei, als sie zu seyn scheine und daß alles menschliche Wissen Stückwerk sei.[34]) Die Erfindung der Microscope

34) Bonnet, Paling. I. 103. sagt: On sait, combien on avoit deraisonne sur la nature de l'ame à l'occasion de la decouverte du Polype. Les materialistes s'en etoient saisis avec avidité, pour etayer leur dogme

pe hat bei vielen den moraliſchen Glauben geſtärkt und belebt, aber andere haben daraus Gründe hergenommen, daß überhaupt die wirkliche Welt nicht ſeyn könne, was die ſcheinbare iſt,[35]) daß vielleicht das, was das Microſcop zeigt, bloß eine neue Täuſchung und alle menſchliche Erkenntniß bloß relativ iſt.

Ich habe die verſchiedenen Quellen, aus welchen der Skepticismus entſpringt, weitläuftig auseinander geſezt, weil dieſe Materie noch wenig erörtert war und weil ich glaubte, daß in einem Zeitalter, wo der ſeichte Skepticismus ſo große Fortſchritte macht und wo die, welche ihm anhängen, ſich wohl gar für ächte philoſophiſche Skeptiker und für Aufgeklärte halten, dieſe Auseinanderſezung von Nuzen ſeyn könnte.

III. Von den Folgen und Wirkungen des Skepticismus.

Es war bei der Unterſuchung der Quellen des Skepticismus nicht zu vermeiden, auch hie und da ſeine Wirkungen zu ſchildern. Wir werden alſo hier deſto kürzer ſeyn können.

Man kann die Wirkungen des Skepticismus entweder in der Seele des Skeptikers oder auſſer ihm in

me favori. Les ſceptiques avoient redoublés leurs vaines declamations ſur l'incertitude de nos connoiſſances. Les vrais philoſophes demeuroient dans le ſilence, ſans oſer tenter la ſolution du probleme.

35) Gurlitt Geſch. der Philoſ. S. 263.

in Rücksicht auf die Gesellschaft betrachten. Die Wirkungen desselben beziehen sich vorzüglich auf religiöse und moralische Denkart, auf Handeln im Leben, auf Wohl und Weh, auf Verfassung und Schicksale der menschlichen Gesellschaft — oder kürzer aufs Praktische, auf Moralität und Glükseeligkeit des Menschen überhaupt. Die meisten anderen Wirkungen desselben gehören noch zum Skepticismus selbst. Der vollendete Skeptiker kann alle Säze ohne Unterschied bestreiten und auch wohl alle zu verschiedenen Zeiten wirklich bezweifeln — aber wenn es nun aufs Handeln ankömmt, so muß er doch etwas thun — und zwar wird er nicht so unklug seyn, nicht nach gewissen Grundsäzen und Zweken zu handeln — und, wenn er auch alles Bejahen und Verneinen in seiner Seele vernichten könnte, so steht doch der Einfluß seiner Denkart auf seine Ruhe und Glükseeligkeit nicht ganz in seiner Gewalt. Bei dem vollendetsten Skeptiker also, kann, wenn auch alles Fragen nach dem, was er glaubt, vergeblich ist, wenigstens das noch die Frage seyn, in welchem Verhältniß seine Denkart zu seiner Handlungsart, zu seiner Gemüthsart und zu seinem innern Wohl- oder Uebelseyn stehe — und über diesen Punct haben sich selbst die ärgsten aller Skeptiker, die alten Pyrrhonier dogmatisch erklärt. Sie erklärten offen und bestimmt, daß sie sich nach den Erscheinungen und nach den in ihrem Lande gebräuchlichen und herkommlichen Gesezen, Sitten, Religionen richten und daß die Tendenz und der Zwek

ihrer

ihrer ganzen Kunst auf Gemüthsruhe gehe — ja daß diese sich von selbst aus ihrer Denkart ergebe.

Das Ideal des Skepticismus, in der Menschennatur ausgeführt, müßte eigentlich alles Handeln aufheben und die Empfindung von Wohl oder Weh eben so zweifelhaft machen, als Alles Uebrige. Aber hier ist dem ausgelassensten Skepticismus sein Ziel gesteckt, über welches er nicht hinaus kann. Hier kann man ihn zur Rede stellen und hier wird er, wenn er sich nicht ganz in Verachtung bringen will, positive Red' und Antwort geben, statt daß er sonst immer nur offensiv verfährt und gar kein Eigenthum zu vertheidigen hat.

Der Einfluß des Skepticismus auf Leben und Handeln, auf Character und inneres Glük oder Unglük ist verschieden, je nachdem der Skepticismus selbst auf einem Grade und von einer Gattung und je nachdem das Gemüth beschaffen ist. Wenn man diese Unterschiede bemerkt, so läßt sich erklären, warum der Skepticismus nicht nur bei verschiedenen Personen, sondern auch bei denselbigen Personen zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Wirkungen hervorbringt.

Die alten Pyrrhonier stellten eine vollkommene Gemüthsruhe, als Zwek und Wirkung ihrer Kunst vor[36]) — in unsern Zeiten hört man den Ske-

36) Sextus Hyp. I, 6. 12. adv. Ethicos Sect. I. und 6. 111. ff.

Skepticismus oft als etwas Troſtloſes, als eine peinliche Gemüthsunruhe ſchildern. Beides iſt in ſeiner Art richtig.

Die Pyrrhonier gründen ihre Behauptung vorzüglich darauf, weil ſie zweifeln ob irgend etwas von Natur gut oder übel ſei, ſondern alles bloß für relativ-gut oder böſe erklären. Sie geben zwar angenehme und unangenehme Empfindungen zu, aber ob irgend abſolute Güter und Uebel dabei zum Grunde liegen — das bezweifeln ſie. Nun kann zwar auch bei dieſer Denkart der Menſch ſich oft in einer ſehr peinlichen Gemüthsunruhe befinden und der gegenwärtige Schmerz wird oft deswegen um nichts weichen, wenn man ſich auch noch ſo oft ſagt, daß er kein abſolutes Uebel ſei. Die Pyrrhonier fühlten dieß wohl. Sextus behauptet daher ausdrüklich, daß es keinen Skeptiker im Zuſtande der vollkommenen Gemüthsruhe gebe[37]). Die Ataraxie iſt demnach ein Ideal, (wie der Skepticismus ſelbſt) dem die Skeptiker nachſtreben. Und nun iſt unſtreitig ſo viel an dem Vorgeben der Pyrrhonier wahr, daß nichts die Gemüthsruhe ſo feſt gründet, als der Gedanke, daß bei dem Uebel Alles darauf ankomme, wie wirs anſehen, was wir für Vorſtellungen damit verbinden, daß dadurch ſelbſt oft ein Uebel in ein Gut verwandelt werden könne, daß man ſelbſt große Güter ohne Kummer verlieren kann, wenn man ſie bloß für relative Güter hält, die eben ſowohl

37) Hyp. I, 12. §. 30. III, §. 237. contra Ethicos §. 148.

wohl Uebel für uns werden könnten. Aber auch ohne Rükſicht auf dieſen Punct muß der Skepticismus, der den Namen des philoſophiſchen verdient, der ganzen Seele eine gewiſſe ruhige und ſanfte Stimmung mittheilen. Wer überall ein Gleichgewicht der Gründe wahrzunehmen gewohnt iſt, der wird ſein Gemüth ſelbſt nach und nach in einen Zuſtand des Gleichgewichts verſezen. Wer nichts mit Gewisheit fürchtet, nichts mit Gewisheit hoft, bei dem werden die Leidenſchaften ſchweigen. Wer die unzählige Räthſel, welche die Welt darbietet, weder für aufgelößt, noch für unauflößlich, noch für nothwendig aufzulöſen hält, der wird ihnen mit Ruhe zuſchauen. Wer keine Dogmen durchſezen will, wer nichts objectiv gültig machen will, wer ſich beſcheidet, daß alles, was er glaubt, bloß für ihn wahr iſt, wer keine umgeſtürzte, aus der Mode gekommene Syſteme und Lehrſäße je zu beklagen, wer kein Feld zu vertheidigen hat, der wird von all den Leidenſchaften und Kränkungen, denen der Dogmatiker unterworfen iſt, frei bleiben.

So iſt aber nicht jeder Skepticismus. Er iſt zuweilen leidenſchaftlich, beſonders in ſeinem Werden, wie aus vorhergehenden Betrachtungen erhellt — er iſt zuweilen elend und troſtlos, wenn er dem Menſchen die Ueberzeugungen untergräbt, an welchen von Jugend an ſeine Ruhe hängt, wenn die geheime Beſorgniß hinzukömmt, daß unſer Zweifel vielleicht aus Immoralität entſprungen ſei und uns vor einem höhern Richter ſtrafbar mache,

daß

daß vielleicht in der Folge unsre Zeifelsucht eine Zerrüttung in unserm ganzen Erkenntnißvermögen hervorbringen möchte — wenn endlich der Mensch mit ganzer Seele wünscht, daß das wahr seyn möchte, was ihm der Skepticismus zweifelhaft macht, und ein unbezwingliches Bedürfniß fühlt, das zu entscheiden, was er doch aus keinem Uebergewicht von Gründen entscheiden kann.

Was nun den Einfluß des Skepticismus aufs Handeln, auf praktische Thätigkeit betrifft, so behaupten die Skeptiker selbst, daß er darinn gar nichts ändere.[38]) Aber sie mögen es gestehen oder nicht, eine solche Denkart muß der Natur unsrer Seele nach nothwendig eine gewisse Gleichgültigkeit auch in Ansehung des Praktischen, eine gewisse Unentschlossenheit und Sonderbarkeit im Handeln hervorbringen, wenn sie anders nicht bloß als Maske angenommen wird. So gleichsam getheilt kann die menschliche Seele nicht werden, daß sie in der Praxis auf einmal ganz vergessen könnte, wozu sie sich theoretisch bestimmt hat, oder daß sie Grundsäze ungehindert praktisch anwenden könnte, die sie theoretisch ganz und gar in Zweifel gezogen hat. Und da der Skepticismus auch alle moralische Grundsäze in Anspruch nimmt, so nähert er sich dadurch noch mehr dem Handeln selbst. Ich glaube

38) Vom Verhältniß des Skepticismus zum Leben und Handeln überhaupt s. die Stellen des Cicero Acad. Quaest. IV. 31. 61 f. 105. 108. 109.

be daher, daß die sonderbare und auffallende Handlungen, die von verschiedenen alten Skeptikern z. E. Pyrrho selbst erzählt werden, obgleich übertrieben und zum Theil von ihren gereizten Gegnern erdichtet, doch zum Theil wirklich vorgefallen sind. Aber freilich verfährt auch hier der Mensch nicht ganz consequent und kann es auch nicht. Der Reiz äußerer Gegenstände, die Neigungen und Leidenschaften, die Gewohnheiten entreißen ihn unwillkührlich der Zweifelsucht und die feine und spizfündige Behauptungen verschwinden wie ein Dunst vor dem Zeugniß der Sinne, der Erfahrung und der Macht der Einbildungskraft. Allein die skeptische Seelenstimmung wird doch im Ganzen sich auch in seinem Handeln verrathen, und er wird sich im Betragen des gemeinen Lebens im Ganzen sehr verschieden von demjenigen zeigen, der nie einen Zweifel gegen seinen Glauben empfand, oder in die Vernunft ein größeres Zutrauen sezt.[39])

Der vollendete Skepticismus, wie er bei den alten Pyrrhoniern vorhanden war, zerstört eigentlich alle Moralität. Die Skeptiker handelten nach den Gesezen und Sitten ihres Vaterlandes, weil sie es mußten. Hiedurch wurde, wenn auch die Gesezе und Sitten gut waren, doch bloß eine äußere Gesezmäsigkeit hervorgebracht. Waren die Gesezе und Sitten moralisch schlimm, so war für

39) Vergleiche Hume's Dialogen über die natürliche Religion S. 17 ff. der deutschen Ueberſ.

für sie eben der Grund vorhanden, sich nach denselben zu bequemen.

Das Wesen aller Moralität, das Absolut-Gute, das Gute in der Gesinnung, der innere unabhängige moralische Werth wurde ganz und gar von ihnen aufgehoben und eben so, wie der gleichgültigste Gegenstand bestritten. Nicht als wenn sie dogmatisch behauptet hätten, daß es gar keinen Unterschied zwischen Tugend und Laster gebe, daß es einerlei sei, ob man tugendhaft oder lasterhaft handle — nicht als wenn sie nicht selbst gewisse Gesetze der Tugend zu befolgen für gut gefunden hätten, die durch kein bürgerliches Gesetz geboten waren.[40]) Aber ganz und gar zweifelhaft machten sie es, ob der Mensch irgend etwas an sich Zuverlässiges und Allgemeingeltendes über die Tugendgesetze bestimmen könne.

40) **Mir hat immer der Zug von Carneades, dem ausschweifendsten Zweifler, sehr merkwürdig geschienen, den Cicero** de finibus II, 18. **anführt:** Si scieris, inquit Carneades, aspidem occulte latere uspiam et velle imprudentem aliquem super eam assidere, cuius mors tibi emolumento futura sit, improbe feceris, nisi monueris, ne assideat, sed impune tamen id te constaret feciſſe: quis enim coarguere posſit? **Eben dieſer Carneades hat bekanntlich bei ſeiner Geſandſchaft in Rom zwei Reden, die eine für, die andere wider die Gerechtigkeit gehalten, und doch ſagt Quintilian von ihm** L. XII, 1. Neque enim Academici, cum in utramque partem disserunt, non secundum alteram vivunt; neque Carneades ille, qui Romae audiente Censorio Catone non minoribus viribus contra justitiam dicitur disseruisse, quam pridie pro iustitia dixerat, iniustus ipse vir fuit.

könne. Sie waren also nicht erklärte Feinde der Tugend, aber sie hüllten sie in einen Nebel, daß man ihre Merkmale nicht mehr sicher erkennen konnte. Uebrigens ist es in den Gründen, welche Sextus der Tugend entgegenstellt, deutlich, daß er Tugend und Glückseeligkeit miteinander vermengt, daß ihm tugendhaft und beglükend, lasterhaft und schädlich beinahe einerlei ist. Dieß gab ihm gewonnen Spiel, denn die moralische Glükseeligkeitslehre bietet dem Skeptiker überall die gröste Blößen dar.

Der moralische Skepticismus ist in der menschlichen Natur nur in einem sehr geringen Grade ausführbar, wenigstens niemals in dem Grade, in welchem es der metaphysische ist. Es kann Launen geben, wo man alle menschliche Tugend für einen ungewissen Wahn, alle Geseze derselben für bloß relativ, schwankend und nach Zeit und Umständen veränderlich hält. Es gibt auch keinen moralischen Grundsaz, gegen den man sich nicht gewisse Einwendungen machen könnte. Man kann sogar sich zu gewissen Zeiten die Thatsachen des Bewußtseyns ableugnen, ohne welche die ganze Moral wie ein Gebäude ohne Grund zusammenstürzt. Aber die Sprache der moralischen Vernunft ist zu mächtig und gebieterisch, als daß sie die Seele lange in diesem Zustande lassen könnte und daß sie nicht, sei es durch Gebote oder Vorwürfe, alle Zweifel und Unentschiedenheit oft auf einmal daniederschlüge, ohne weiter von ihren Aussprüchen eine Rechenschaft abzulegen. Wenn auch der Mensch theoretisch ein entschlossener

moralischer Skeptiker ist, so wird doch die Besorgniß, daß es allgemein gültige und nothwendige Grundsäze des Thuns und Lassens gebe, und die dunkle Ahndung, daß vielleicht in der ganzen Dauer seiner Existenz Glük und Wohlseyn allein mit der Befolgung dieser Grundsäze verbunden werden werde, ihn oft bestimmen, denselben zu huldigen, und, wo er sie auch nicht befolgen kann oder will, ihnen doch seine Achtung zu widmen. Um zu handeln, muß er doch gewisse Grundsäze haben — ja diese Grundsäze werden sich unvermerkt von selbst in ihm bilden. So wie die Erfahrung des Menschen zunimmt, und seine Urtheilskraft mehr Stärke gewinnt, so werden seine Grundsäze von selbst allgemeiner und umfassender, wenn er sich auch gar nicht vorgenommen hat, dergleichen zu bilden. Wenn nun der Mensch handeln soll, so wird seine Vernunft oft so schnell und kräftig entscheiden, was hier Pflicht sei, daß die Zweifelsucht ihn zwar vielleicht noch abhalten kann, seine Pflicht wirklich zu vollbringen, nicht aber, sie nicht als solche zu erkennen.

Uebrigens muß doch auch so der moralische Skepticismus im Character und der Handlungsart seiner Bekenner gewisse besondere Wirkungen hervorbringen. Die Unentschlossenheit zwischen Tugend und Laster sowohl im ganzen Gange der Denkart und des Lebens, als auch bei einzelnen Handlungen, die den Menschen oft unglüklich macht, und bei der Stärke der sinnlichen Triebe nur zu oft zum Vortheile des Lasters überwogen wird — das Bestreben

ſtreben zwiſchen Tugend und Laſter einen Mittelweg zu finden, welches oft bloß ein Mittel iſt, das Laſter deſto ruhiger und ungeſtörter zu begehen — der Mangel großer Tugenden ſo wie großer Laſter — die Kunſt, die Grenzen der Tugend und des Laſters zu verrüken und auf gut Jeſuitiſch dem Laſter den Anſtrich der Vernunft und Tugend zu geben[41]) — dieß ſind oft die Früchte des moraliſchen Skepticismus, der gemeiner iſt, als man glaubt.

Wenn wir aber nun die Geſchichte um Rath fragen, ſo ſtellt ſie uns in den erklärten Skeptikern meiſt ſehr gute moraliſche Charaktere, Männer von reinen Sitten, ruhige, ſtille, beſcheidene Männer dar, die ihr Leben dem Nachdenken und der Sammlung von Kenntniſſen widmeten, einen ausgezeichneten und daurenden Ruhm erwarben und ohngeachtet ſie alle die philoſophiſche Secten, deren Name Legion heißt und die ihre Sache gewöhnlich mit ſo viel Eifer und Partheigeiſt verfochten, angriffen, doch noch — was zu verwundern iſt — im Ganzen den Namen rechtſchaffener Männer auf die Nachwelt gebracht haben. Die Namen Pyrrho, Arceſilas, Bayle, Huet, le Vayer, Montagne, Hume könnten den Skepticismus allerdings von der moraliſchen Seite zur Ehre gereichen, wie die nachfolgende Geſchichte erweiſen wird.

41) Vergl. Schmids Moralphiloſophie 2 Ausg. S. 44.

Aber dieſe Männer haben zum Theil in der Praxis für ſicher angenommen, was ſie in der Theorie bezweifelten[42]), zum Theil war ihr Skepticismus nur einſeitig und indem ſie die Vernunft vom Throne ſtießen, ſo huldigten ſie ihren moraliſchen Geboten wieder unter den Fahnen des chriſtlichen Glaubens. Hingegen, wenn der Skepticismus flach und ſeicht iſt und aus einer der unreinen Quellen entſpringt, die wir vorhin bemerkt haben, ſo kann er die tiefſte moraliſche Verderbniß hervorbringen.

Bayle hat irgendwo eine merkwürdige Stelle über den Skepticismus[43]), die uns zur weitern Entwiklung unſrer Gedanken über die Wirkungen deſſelben Gelegenheit geben ſoll. Nur für die göttliche Wiſſenſchaft der Theologie iſt der Pyrrhonismus gefährlich — in Rükſicht auf Phyſik und auf den Staat iſt er es kaum. Es liegt wenig daran, wenn man ſagt, daß der Geiſt des Menſchen zu eingeſchränkt iſt, um etwas in den natürlichen Wahrheiten, in den Urſachen, welche die

42) Cleanth, der von einer, der akademiſchen ganz entgegengeſezten Secte war, ſagte zu jemand, der den Arceſilas tadeln wollte, Schweige und tadle ihn nicht, wenn er auch durch Worte die Pflicht zerſtört, ſo richtet er ſie durch ſeine Handlungen wieder auf. Diog. VII, 171. Züge von ſeinem edlen Charakter hat Bayle Art. Arceſilas Not. I. geſammelt. C'etoit pratiquer l'evangile, ſezt er hinzu, avant qu'il eut été annoncé.

43) Art. Pyrrhon Not. B.

die Wärme, die Kälte, die Ebbe und Fluth u. s. w. hervorbringen, zu entdeken. Es muß uns genug seyn, daß man sich bemüht, wahrscheinliche Hypotheſen zu erfinden und Erfahrungen zu sammeln; und ich bin versichert, daß es wenig gute Physiker in unserm Jahrhundert gibt, die nicht überzeugt sind, daß die Natur ein unergründlicher Abgrund ist, und daß ihre geheime Federn nur demjenigen bekannt sind, der sie gemacht hat und leitet. Alle diese Philosophen also sind in dieser Rükſicht Akademiker und Pyrrhonier. Das bürgerliche Leben hat nichts von diesem Geiste zu fürchten; denn die Skeptiker leugneten nicht, daß man sich nach den Gewohnheiten seines Vaterlands bequemen, die Pflichten der Moral ausüben, und in diesen Dingen nach Wahrscheinlichkeiten seine Parthie nehmen müsse, ohne Gewisheit zu erwarten. Sie konnten ihr Urtheil über die Frage zurükhalten, ob eine Pflicht natürlich und absolut rechtmäßig sei? aber sie hielten es über die Frage nicht zurük, ob man sie bei gewissen Gelegenheiten ausüben müsse oder nicht? Nur die Religion also hat den Pyrrhonismus zu fürchten: sie muß auf der Gewisheit ruhen; ihr Zwek, ihre Wirkungen, ihre Gebräuche fallen, sobald die feste Ueberzeugung von ihren Wahrheiten in der Seele ausgelöscht ist. Man hat aber nicht Ursache, sich deswegen zu beunruhigen; es hat immer nur eine kleine Anzahl von Leuten gegeben und wird immer nur wenige geben, welche fähig seyn sollten, sich durch die Gründe der Skeptiker betrügen zu las-

sen. Die Gnade Gottes in den Glaubigen, die Macht der Erziehung in den andern Menschen, und wenn man will, die Unwissenheit*) und die natürliche Neigung, zu entscheiden, sind eben so viele Schilde, die für die Pfeile der Pyrrhonier undurchdringlich sind, obgleich diese Secte sich einbildet, daß sie heutzutag furchtbarer ist, als in alten Zeiten." Baylens Schatten wird mir verzeihen, wenn ich dieser merkwürdigen Aeusserung in Manchem widerspreche. Ich finde sie nur darinn richtig, daß der Skepticismus in Rükſicht auf Physik nicht sehr gefährlich ist. Das Interesse, das man an den Erscheinungen in der Natur und der Erklärung derselben nimmt, kann bleiben, wenn es auch mit dem Bewußtseyn der Ungewisheit verbunden ist; es wird durch die Reize, durch die Herrlichkeit, durch die unerschöpfliche Reichthümer der Natur, die sich dem Naturforscher eröffnen, durch die angenehme Thätigkeit, in welche sie den Verstand und die Einbildungskraft versezen, durch die stets unterhaltene Hoffnung neuer Entdekungen, auch alsdann lebhaft erhalten werden, wenn man auch alle Naturerschei-

nun-

*) Simonides sagte einmal: „Diese Leute sind nicht fein genug, um sich durch einen Mann wie ich, betrügen zu lassen." Balzac sagte dasselbige von den Mädchen in seinem Dorfe. Agesilaus beklagte sich, mit Feinden zu thun zu haben, welche den Krieg nicht verstünden; seine Kriegslist war unnüz, er konnte Truppen nicht betrügen, die im Kriege nicht geübt waren. S. Plutarch in seinem Leben gegen das Ende.

Digitized by Google

nungen für ein bloßes Spiel der Täuschung halten oder alle objective Wahrheit bezweifeln sollte. Aber ich glaube nicht, daß der Skepticismus in Rükſicht aufs bürgerliche Leben so gleichgültig, und in Rückſicht auf Religion so ganz gefährlich iſt, als Bayle ihn darſtellt. Die Skeptiker leugneten freilich nicht, daß man ſich nach den Gewohnheiten ſeines Vaterlands und in dieſen und jenen Fällen nach den Geſezen der Moral richten müſſe, ſie ſelbſt konnten alſo recht gute Bürger ſeyn — auch hat keiner derſelben, was man auf den erſten Anblick doch hätte fürchten ſollen, den Namen eines ſchlechten Bürgers auf die Nachwelt gebracht. Man ſollte demnach glauben, daß der Skepticismus, auch wenn er ſich weiter unter mehrere Menſchenclaſſen verbreitete, nichts für die Ruhe, die Sicherheit, und den Wohlſtand des Staats befürchten ließe. Allein dieß iſt falſch. Der philoſophiſche Skepticismus ſcharfſinniger Köpfe wird in ſeiner weiterm Verbreitung unter die Menge zum ſeichten, unmoraliſchen Skepticismus und kann alsdann die gröſte Verwüſtungen im bürgerlichen Leben anrichten. Jener wird immer nur das Erbtheil ſehr weniger Menſchen ſeyn, aber dieſer kann ſich bis zur herrſchenden Denkart einer großen Menge ausdehnen. Man würde es nicht glauben, wenn es die Geſchichte nicht bezeugte, aber der einſame, abgezogene Gelehrte, der in ſeinem ſtillen Cabinete ſeine Speculationen niederſchreibt, und in der Staatsmaſchine ein träger, unbedeutender Theil

zu seyn scheint, bereitet oft, ohne es zu ahnden, die wichtigste Revolutionen vor. Seine Ideen gehen nach und nach in die Schulen, in die Volksbücher, in die öffentliche Vorträge, in die Unterhaltung des Umgangs über und werden da entstellt oder reifen sie weiter. Die Metaphysik ist nicht so weit von dem gemeinen Menschenverstande und den Ideen, mit welchen er sich beschäfftigt, entfernt, als man sich gewöhnlich vorstellt. Jeder Mensch hat eine gewisse Metaphysik (sobald sich seine Vernunft entwikelt hat) die aus dem Jugendunterrichte, den Lehren der Priester und aus Grundsäzen, die er sich aus einem unvermeidlichen inneren Bedürfnisse bildet, zusammengesezt ist. Man seze nun einmal den Fall, daß es z. E. nach und nach verlautet, ein Mann von Ansehen und unbescholtenen Sitten habe behauptet, man könne in Glaubenssachen nichts Gewisses wissen, man könne nicht wissen, ob es einen Gott, eine Vorsehung, ein anderes Leben, eine reine uneigennüzige Tugend, eine sichere Regel der Handlungen gebe — oder daß so etwas durch öffentliche Blätter, durch öffentliche Vorträge unter das Volk komme, so wird der Zunder des Bösen in dem Menschen einen solchen Funken leicht auffassen und er wird die Grundsäze, die ihn bisher vom Bösen zurükhielten, nur gar zu oft mit dem Gedanken zurükweisen: „Wer weiß, wie es damit steht? Selbst die einsichtvollste Menschen bekennen darinn ihre Unwis-

Unwiſſenheit. Alle dieſe Dinge ſcheinen weit über den Horizont des Menſchen erhaben zu ſeyn!“ Und da ſo wenige Menſchen Aberglauben von Religion zu ſcheiden wiſſen, ſo werden die meiſte mit der Bezweiflung des Kirchenglaubens ſogleich alle Religion und Moral bezweifeln. Wenn ihnen die Kraft der Meſſe zweifelhaft wird, ſo wird es ihnen auch die Vorſehung und die Exiſtenz Gottes werden. Das Anſehen der Prieſter wird ſinken, und der Keim zu einem unabſehlichen Sittenverderbniß, zur Zerſtörung des Gemeingeiſts, zum Verfall und zu bürgerlichen Unruhen wird immer mehr reifen. Ein ſolcher Geiſt des ſeichten Skepticismus, der immer mit viel Dogmatismus vermiſcht iſt, hatte beim Eintritt des Chriſtenthums in die Römiſche Welt angefangen, ſich unter das Volk zu verbreiten — und in Frankreich hörte man ſchon lange vor der Revolution unter allen Menſchenclaſſen oft von der Religion wie von einer Sache ſprechen, in der ſich gar nichts entſcheiden laſſe. Dort hatten die Luciane geſpottet, die Cicero gezweifelt — hier hatten die Encyclopädiſten und die Voltäre geſchrieben. Daß in ſolchen Zeiten dogmatiſcher Unglaube und muthwilliger Spott oft an die Stelle des immer noch beſcheidenen, obgleich ſeichten und verderblichen Skepticismus treten — dieß iſt in der Natur der Sache, weil der Menſch ſo gerne in der Praxis entſcheidet, wo er doch in der Theorie wirklich nicht entſchieden hat noch auch entſcheiden kann.

Der

Der ausschweifende seichte Skepticismus verderbt alle menschliche Kenntnisse und raubt ihnen das Interesse. Er zerstört überall und baut nirgends. Er hat den Anschein des Fortschreitens und des Besserwerdens und bringt unvermerkt in die Barbarei zurück. So wie er durch das Interesse an dem Bloß-Sinnlichen genährt wird, eben so erzeugt er ein immer gröseres Mistrauen gegen alles Räsonnement und alle Speculation und bringt die Menschen dem Zustande der Brutalität immer näher. Wenn der Mensch an seiner Würde und an seiner gewissen Bestimmung auf Erden zweifelhaft wird, so ist bald Alles verlohren!

Wehe dem Regenten, der von einem solchen Geiste angesteckt wird und wehe dem Lande, das seinem Scepter gehorcht! Herder, wenn er den Einfluß der Wissenschaft auf die Regierung bestimmt, sagt wahr und stark: „Ein elender Lehrer macht dem Zöglinge die ganze Wissenschaft, eine elende Methode die treflichste Wahrheit ekel; Unbeständigkeit in Meinung endlich, schwacher Skepticismus verderbt Alles. Das fehlt einem Regenten nur, zu wissen, „daß nichts wahr, daß Alles wahr und falsch, gut und böse sei, nachdem mans ansieht, und daß es eigentlich keinen Zwek menschlicher Handlungen und menschlichen Daseyns in der Welt gebe, über alles lasse sich disputiren, alles lasse sich mahlen“ — — Das fehlt ihm und der Wissenschaft zum schönsten Siege über die Regierung! — Da ists besser, daß der Regent

nicht

nicht schreiben gelernt habe und nur tüchtige, feste Hand behalte, einmal schreiben oder allenfalls fechten zu lernen, als daß ihm jezt durch seine Wissenschaft Verstand, Hand und Auge gelähmt sei, nichts mehr im rechten Lichte zu sehen, zu wollen und zu begreifen. Verderbte Wissenschaft ist tausendmal ärger, als Unwissenheit; wahres und das feinste Gift der Seele.“ [44])

Der Skepticismus kann also allerdings auf mehr als eine Art auf die bürgerliche Gesellschaft wirken. Er thut es durch die Erschütterung der Moral, der Religion, durch die Verderbniß der Wissenschaften und der öffentlichen Machthaber.

Aber das ist zu viel behauptet, wenn man sagt, daß aller Zwek und alle Wirkungen der Religion gänzlich verschwinden, sobald die feste Ueberzeugung von ihren Wahrheiten in der Seele nicht mehr Statt findet, und der Zweifel an die Stelle derselben tritt. Bei vielen Menschen, die Zweifel von Verwerfung nicht zu unterscheiden wissen und die Natur ihrer Verpflichtungen nicht kennen, ist dieß unstreitig wirklich der Fall. Sie erklären sich über die Religion, wenn es zur Sprache kommt, bloß zweifelhaft — sie handeln aber, als wenn ihr Zweifel wirkliche Ueberzeugung wäre, daß Religion eine Chimäre ist.

Aber

44) Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung. Berlin 1780. S. 90.

Digitized by Google

Aber wer nur ein wenig nachdenkt, der wird sich durch seine Zweifel an der Religion in eine ganz andere Stimmung versezt sehen. Die Religion ist für den Zweifler ein Gegenstand von einer ganz andern Gattung, als alle übrige. Sie ist ein Gegenstand, der eine Beziehung auf sein ganzes Loos, auf alle seine Handlungen, auf seine Hoffnungen und Aussichten in die Zukunft hat. Wenn die Religion wahr und gewiß; wenn ein Gott, eine Unsterblichkeit, eine Vergeltung ist, so hat der Mensch mehr Pflichten, mehr Tugendmittel, mehr zu hoffen oder zu fürchten, als wenn die ganze Religion ein eitler Wahn ist. Wenn aber der Mensch die Religion weder für ausgemacht wahr, noch für ausgemacht falsch, sondern für zweifelhaft hält — was wird er da thun und was wird er thun sollen? Klüger wird er ohne allen Anstand handeln, wenn er bei der Möglichkeit, daß Gott, Ewigkeit und Vergeltung ist, seine Handlungen lieber so einrichtet, als wenn sie wirklich existirten: denn verlieren kann er dabei in jedem Falle nicht viel, wohl aber für Gegenwart und Zukunft an Tugend und Glük unendlich viel gewinnen. Wenn ein Mensch wirklich im Zweifel ist, ob eine gewisse Person ihm die gröste Wohlthat erwiesen habe oder ob nicht vielleicht gar sein ganzes zeitliches Glük von ihr abhänge, so wird er doch wohl, wenn er nur irgend gut und vernünftig denkt, nicht glauben können, er seie mit dieser Person in demselben Falle und müsse sich eben so gegen sie betragen, wie

ein

anderer, der gar keinen solchen Zweifel hätte. Der Gedanke, daß die Religion wohl vielleicht wahr seyn möchte, sezt also den Menschen wirklich in gewisse Verbindlichkeiten, und mit dem Zweifel an ihr hören ihre Zweke und Wirkungen nicht sogleich überall auf. Wer auch nur die Möglichkeit der Wahrheit und Gewisheit der Religion zugibt, der wird wegen der höchsten Wichtigkeit der Sache seinen Blik sorgfältig nach jedem neuen Lichte hinwenden, das etwa seine Zweifel zerstreuen könnte. Er wird sich, wenn er ein redlicher Zweifler ist, vor jedem Spotte, vor jeder verachtenden Aeusserung über diese wichtige Sache hüten und gegen die religiöse Ueberzeugungen anderer immer eine gewisse Achtung beweisen — so daß vielleicht zwischen seinem Betragen und dem Betragen des glaubigsten Gottesverehrers kein groser Unterschied seyn wird. Die Religion überhaupt wirkt auf die Seele des Menschen mehr durch Hoffen und Fürchten, als durch eine zwingende Evidenz und selbst in der Seele des Glaubigen verlieret sich oft die Ueberzeugung in Zweifel und Furcht des Gegentheils, worüber auch bekanntlich die Glaubige oft als über Anfechtungen klagen. Zwischen dem Religionszweifel und dem Religionsglauben ist also die große Kluft nicht, die man sich gewöhnlich vorstellt. Das Glauben liegt zwischen dem Zweifeln und dem unwidersprechlich gewiß Wissen mitten inne. Vom Zweifeln zum Glauben ist oft nur ein kleiner Schritt und ein kleines Gewicht in der einem Waagschaale macht den Zweifler zum

Glau-

Glaubigen.[45]) Die moralische Vernunft, das moralische Gefühl, das richtende Gewissen im Menschen stehen in so enger Verbindung mit seinen Religionsbegriffen, daß selbst die Voraussezung der Möglichkeit, die Religion seie wahr, jene Vermögen aufregt und entwickelt und den Zweifler zur Beobachtung der Religionspflicht geneigt macht. Der Mensch ist ein räthselhaftes Geschöpf. Ungewisses Hoffen und Fürchten hat oft einen weit größeren und wohlthätigern Einfluß auf seine Handlungen und Denkart, als gewisses Wissen. Der Zweifel, ob ein Gott, ein Vergelter sei, macht oft seine Tugend reiner und uneigennüziger, als wenn er aufs festeste davon überzeugt wäre.

Der Skepticismus hat, je nachdem er mehr oder weniger vollendet ist, verschiedene Wirkungen in Rükficht auf den Glauben an Offenbarung. Es ist bekannt, wie viele grose Schriftsteller behauptet haben, er seie die beste Vorbereitung zum Glauben, je mehr der Mensch die Schwäche seiner Vernunft fühle, desto bereitwilliger werde er sich in die Arme des Glaubens werfen und der vollendetste Skeptiker werde auch der beste Christ seyn. Dieser Saz zerstört sich selbst: denn, um eine Offenbarung annehmen zu können, muß man doch irgend etwas, mag es auch noch so unge-

45) Vergl. Butlers Analogy II, 6. Cicero de natura Deorum I, 61.

ungereimt seyn, vorher als gewiß annehmen, was nicht aus Offenbarung geflossen ist. Wenn auch der Glaubige selbst seine Ueberzeugung von der Offenbarung aus einer höhern Quelle ableitet, so muß er doch wohl an irgend einem Kennzeichen erkennen, daß das, was er fühlt und glaubt, aus dieser höhern Quelle herfließe: denn, wenn er sich zum Beweise immer nur wieder auf eine neue Offenbarung berufen wollte, so würde er sich ewig in einem Cirkel herumdrehen, also gar nichts beweisen. Wenn hingegen der Glaubige seinen Glauben nicht auf ein inneres höheres Licht, sondern auf die Thatsachen und Beweise der Offenbarung gründet, so muß er seiner Vernunft schon ein sehr großes Ansehen zugestehen, er muß den ganzen historischen Beweis für die Offenbarung, der nicht anders als aus Vernunftgründen geführt werden kann, gelten lassen, er muß sogar, was schon viel ist, annehmen, daß es entscheidende philosophisch-historische Beweise der Glaubwürdigkeit für Thatsachen gebe, die sonst alle Vernunft übersteigen und in welchen sie ihre Gesetze gar nicht anwenden kann. Auf diese Art schränkt der Skeptiker seinen Skepticismus, den er für die einzige gute Disposition zum Glauben hielt, selbst wieder ein. Der vollendete Skepticismus löscht also nicht nur die Vernunft, sondern mit ihr den Glauben aus.[46]) Nur täuscht der Mensch auch hierinn sich

46) La Placette Traitè de la conscience S. 377 sagt: Le Pyrrhonisme est l'extinction totale non seulement de

ſich ſelbſt. Indem er der Vernunft ſpottet und aus ihren Verirrungen ein allgemeines Mistrauen gegen ſie ſchöpft, ſo mißt er ihr unvermerkt den vollſten Glauben bei, inſofern er ſie zu ſeinem Glauben an Offenbarung nothwendig bedarf.

Es gibt einen gewiſſen gemäſigtern Skepticismus, der dem Glauben an Offenbarung ſehr günſtig und weit vernünftiger iſt, als das kühne, dogmatiſche Verwerfen aller Offenbarung, das izt viele aus Unkunde der Grenzen der Vernunft für die ächte philoſophiſche Denkart halten. Man kann viel, ſehr viel, was die meiſte glauben, ernſtlich bezweifeln und doch ganz conſequent mit ganzer Seele an eine Offenbarung, wie die chriſtliche, glauben. Der Menſch kann die ganze Metaphyſik als ein Meer von Ungewisheit betrachten, er kann ſelbſt die Gewisheit

de la foi, mais de la raiſon; et rien n'eſt plus impoſſible, que de ramener ceux, qui ont porté leur egarement jusqu' á cet excés. On peut inſtruire les plus ignorans: on peut convaincre les plus entêtés: on peut perſuades les plus incredules. Mais il eſt impoſſible, je ne dirai pas, de convaincre un Sceptique, mais de raiſonner juſte contre lui; n'etant pas poſſible, de lui oppoſer aucune preuve, qui ne ſoit un ſoſisme, le plus groſſier meme de tous les ſoſismes, je veux dire une petition de principe. En effet il n'y a point de preuve, qui puiſſe conclure, qu' en ſuppoſant, que tout ce, qui eſt evident, eſt veritable, c'eſt a dire en ſuppoſant ce qui eſt en queſtion. Car le Pyrrhonisme ne conſiſte proprement qu' à ne pas admettre cette maxime fondamentale des Dogmatiques. La Placette hat Recht, aber dieß gilt nur von den geübten und entſchloſſenen Skeptikern, deren es ſehr wenige gegeben hat.

wisheit der Mathematik, und die Möglichkeit aller objectiven Erkenntniß bezweifeln. Wenn er nur die subjective Gewisheit noch zugibt, was beinahe alle Skeptiker thun, so kann er seinen Glauben an eine Offenbarung, wie die christliche, noch auf folgende Art rechtfertigen. „Die Geschichte, die Lehre, der Character Jesu und die Entwiklung seines grosen Plans machen einen solchen Eindruck auf mich, daß ich ihnen, wenn ich redlich gegen mich selbst seyn will, meinen Beifall nicht versagen kann. Seine Religion und seine Moral stimmen mit den unwidersprechlichsten Aussprüchen meines Innersten zusammen, und es ist mir, wie wenn mir eine innere Stimme das schon lange gesagt hätte, was ich izt aus Jesu Munde vernehme und was ich bisher nur nicht hören wollte. Was die sich selbst überlassene Vernunft in Gegenständen der Religion vermag, das weiß ich nicht gewiß. Wenn ich die Geschichte und meine eigene Erfahrungen um Rath frage, so scheint sie eher auf Verirrungen, Ungewisheit und das Menschengeschlecht nichts weniger als beglückende Lehren und Gebräuche zu leiten, als auf Wahrheit und Beglükung der Menschen. Zwar scheint es ungerecht zu seyn, den Werth und das Vermögen der Vernunft in Religionssachen allein nach den mir bekannten Wirkungen derselben zu beurtheilen. Aber mir ist kein anderer Weg zu dieser Beurtheilung übrig, wodurch ich aber ihrem Werthe an und für sich selbst gar nichts entzogen haben will. In Jesu zeigt mir die Geschichte denjenigen,

der zuerſt diejenige Lehren bekannt machte, in welchen allein meine Tugend ihre Stüze, mein Herz ſeine Beruhigung erhält und die mir Beifall abzwingen. Ich bedarf Erinnerung an Thatſachen, um meinen Glauben in ſeiner Reinigkeit, meine Tugend in ihrer Stärke zu erhalten. Wenn ich mich erinnere, daß Jeſus dieß oder jenes geſagt hat, daß er dieſe oder jene Tugend geübt hat, daß in ihm die Menſchennatur das erreichte, was ich werden und wozu ich hinanſtreben ſoll, daß er dieſe oder jene erhabene Verheißung gethan hat — alsdann fühle ich mich ſtark zum Guten und ruhig unter allen Zufällen des Lebens. Dieſer Jeſus hat von ſich geſagt, daß er ſeine Lehren und Plane nicht durch die eigene Kraft ſeines Nachdenkens erfunden, ſondern vom Himmel gebracht, vom höchſten Weſen empfangen habe. Ich glaube es ihm, weil ich ihm Alles ſo gerne glaube und weil ich mich bei Allem, was ich ihm bisher glaubte, ſo wohl befinde. Auch gilt mir dieſe Autorität mehr als Alles. Wenn Gott geſprochen hat, ſo müſſen alle Zweifel verſtummen, und daß er in dieſem Falle wirklich geſprochen haben könne, dafür iſt mir der durchaus göttliche praktiſche Innhalt der Lehre Jeſu Bürge und ich kann durch alle Anſtrengung meiner Vernunft mir das Gegentheil nicht erweiſen. Noch hat niemand den Urſprung der Lehre Jeſu auf eine befriedigende Art natürlich erklärt. — Es mag vielleicht eine ſolche Erklärung geben. — Wenn uns die Zeitgeſchichte genauer bekannt wäre, wenn wir mehrere

rere Zeugniſſe aus den Zeiten Jeſu ſelbſt übrig hätten, ſo möchte ſich vielleicht Alles ganz natürlich auflöſen. — Für mich aber ſtammt ſeine Lehre vom Himmel, für mich iſt ſie wahr und untrüglich — ich behaupte nicht, daß Sie es für andere auch ſeyn müſſe — ich will ſie niemand aufdringen. — Was ich von ihr nicht verſtehe, das laſſe ich dahingeſtellt ſeyn — Was ich von ihr nur halb verſtehe, das ſuche ich, ſo weit ich es verſtehe, zu meinem Beſten zu benuzen[47]).“ Eben ſo kann es nun noch andere gemäſigte ſkeptiſche Denkarten geben, welche die Seele den Lehren des Evangeliums öffnen und uns den Tand menſchlicher Weisheit gerne gegen die Bothſchaft des Sohnes, der vom Himmel kam und gegen die Lehre vom Kreuze, die vor der Welt eine Thorheit iſt, vertauſchen laſſen. Und wer will einem ſolchen glaubigen Zweifler ſeine Ruhe, ſeinen Troſt, ſein Licht in der Finſterniß nehmen? Er kennt ſie lange alle die Gründe, alle die Spott- und Schmähreden, mit welchen man das, was der Menſchheit das

47) Vergl. Platner Aphorismen I. 369. Wenn Platner ſich auf Sextus beruft, daß er bei jeder Gelegenheit dem Gedanken vorbeuge, daß Skepticismus mit Irreligion verbunden ſei, ſo gehört dieß wohl zu einem andern Falle, als von welchem hier die Rede iſt. Die Pyrrhonier beobachteten die Vorſchriften der poſitiven Religion des Landes, in welchem ſie lebten, nicht aus einer ſubjectiven Ueberzeugung, ſondern weil ſie ſich überhaupt nach den eingeführten Sitten ihres Vaterlandes richteten.

Digitized by Google

theuerste seyn muß, wankend zu machen sucht — aber eben sie sind es, die ihn den Armen des Glaubens überliefert haben — und sie können seine Ueberzeugung im mindesten nicht treffen, weil er sie bloß für subjectivgültig ausgibt.

Der Skepticismus verderbt oft die Wissenschaften und wird ein wahres Gift für sie. Wenn die Wissenschaften zu üppig, wenn sie überfeinert geworden sind, wenn die praktische Cultur nicht mit ihnen gleichen Schritt gehalten hat, so wächst oft der Skepticismus wie eine giftige Pflanze auf ihnen. Aber er kann auch wohlthätig für die Wissenschaft werden. Wenn der pedantische Dogmatismus ruhig auf seinen angemaßten Behauptungen schlummert, so kann ihn der Skepticismus aus dem Schlummer weken — wenn die Wissenschaften still stehen, wenn man in ihnen für vollendet hält, was kaum angefangen ist, wenn man in ihnen baut, ohne einen festen Grund gelegt zu haben, wenn der Untersuchungsgeist ruht, so kann der Skepticismus neue Thätigkeit zur Erweiterung der Wissenschaft hervorbringen, auf die Gründe der menschlichen Erkenntniß zurückführen, und ihre Grenzen bestimmen lehren. Daß der Skepticismus diese Wirkungen zuweilen wirklich hervorgebracht hat, dieß wird seine Geschichte lehren.

Seine schönste Frucht ist Bescheidenheit, ein gemäsigter Dogmatismus und ein beständiger Drang, in der Erkenntniß weiter vorwärts zu dringen. Wenige Menschen sind auch nur zu solchen

Ske-

Skeptikern gemacht, welche die subjective Ueberzeugung eingestehen. Wir finden uns gleichsam durch einen innern Zwang gedrungen, etwas Objectives anzunehmen und selbst das Subjective in etwas Objectives zu verwandeln.[48]) Wir finden selbst in unsern allgemeinsten Ideen und Urtheilen Spuren, die vom Eindrucke äusserer Objecte zeugen, und die wir nicht wohl aus uns selbst erzeugt haben können.[49]) Wir finden uns natürlich veranlaßt, zu wünschen, daß andere das, was wir deutlich für Wahrheit erkennen, auch für Wahrheit halten möchten, und zu glauben, daß, wenn dieß nicht der Fall ist, es ihnen entweder an Einsicht fehlt, oder daß sie die Kräffte des Nachdenkens nicht gehörig anstrengen wollen. So denken die meiste Menschen, so werden sie auch wohl immer denken, weil diese Denkart zu fest mit ihrer Natur zusammenhängt. Dieser Hang zum Dogmatismus, der in unserer Natur liegt, soll, wie es scheint, nicht ausgerottet, wohl aber gemäsigt werden, wenn wir unsere Bestimmung erreichen wollen. Zu diesem Mäsigen ist der Skepticismus ein treffliches Mittel. Er kann den pedantischen Hochmuth, das verachtende Wegwerfen, das beleidigende Absprechen und beständige Besserwissen wollen, wozu das Bewußtseyn groser Geisteskräffte und Kenntnisse so leicht

48) Vergl. Weishaupt über Wahrheit und sittliche Vollkommenheit. Regensburg 1793.

49) S. Kants Kritik der reinen Vernunft.

verleitet, mäsigen, indem er uns zeigt, daß die die wenige Vorzüge, die wir uns vor der Menge erworben haben, nur als unbeträchtlich erscheinen, wenn wir sie mit dem Räthselhaften und Verworrenen, das in unserer Natur liegt, vergleichen. Es gibt einen gewissen Zweifel, eine gewisse Behutsamkeit und Bescheidenheit, die auch den entschiedendsten Dogmatiker bei allen seinen Untersuchungen begleiten sollten. Eine ähnliche Frucht des Skepticismus ist, wenn er den Dogmatiker lehrt, seine Untersuchungen auf solche Gegenstände einzuschränken, die sich für den eingeschränkten menschlichen Verstand schiken und nicht über seinen Horizont sind. Der Mensch verliert sich so gerne in die entfernte Regionen des Ueberschwenglichen, wenn er philosophiren will. Er findet die Gegenstände, die ihm nahe liegen und mit welchen er durch Gewohnheit zu vertraut geworden ist, seiner nähern Prüfung nicht werth und gefällt sich in der Erforschung dessen, was ausserordentlich und weit über ihn erhaben ist. Er fühlt sich in eben dem Maaße über die gewöhnliche Menschen erhaben, als seine Speculationen sich mehr von den gewöhnlichen Gegenständen des gemeinen Menschenverstands entfernen. Er strebt nach der Kenntniß der Objecte, ohne die Kenntnisse, die er dazu besizt, gemessen zu haben; er fliegt zu hoch und bedenkt nicht, daß seine Flügel an der Sonne zerschmelzen könnten. Eine kleine Dosis von Skepticismus kann unserem Verstande die Grenzen anweisen, innerhalb welcher

er

er sich mit glüklichem Erfolge üben kann.[50]) Der Humische Skepticismus hat uns den Kantischen Dogmatismus gegeben, welches der bescheidenste, behutsamste, und der menschlichen Ruhe und Tugend günstigste ist, den es je gegeben hat. Man muß in der That nur wieder zu den übertriebenen Anmaßungen und Forderungen des stolzen Dogmatismus zurükekehren, um finden zu können, daß die critische Philosophie abermals zum Skepticismus leite.

Wir sezen nur noch die Bemerkung hinzu, daß der Skepticismus meist alsdann desto stärker auf die gebildeteren Stände, und im Ganzen desto dauernder wirkt, je mehr er auf eine geschickte Art mit einem bescheidenen Dogmatismus vermischt ist, je feiner, scharfsinniger und geschmakvoller er vorgetragen wird, und je mehr Achtung gegen die Moralität er übrig läßt. Aus diesen Gründen hat Hume mehr als alle Stoiker gewirkt, wozu übrigens sein Ruhm als Geschichtschreiber und politischer Schriftsteller auch nicht wenig beitrug.

50) S. Hume's Essays London 1784. Vol. II. S. 171 ff.

IV. Idee und Plan einer Geschichte des Scepticismus.

Die Geschichte des Skepticismus hat so viel Interesse und Wichtigkeit, als irgend eine Geschichte haben kann. Sie ist eigentlich die Geschichte der Angriffe auf das, was dem Menschen am heiligsten seyn muß, was jeder suchen sollte, und viele nicht suchen, unzählige gefunden zu haben glauben, und beinahe jeder wieder in etwas anders sezt, wovon wir alle eine Idee haben, der wir uns nachzustreben getrieben finden, und die wir doch entweder gar nicht realisiren können, oder auf eine sehr abwechselnde und selbst widersprechende Art realisiren — ich meyne auf Wahrheit und Gewisheit. Am Ende gibt es für den Menschen keine wichtigere und interessantere Frage als die: kann ich etwas gewiß wissen? Diese Frage bezieht sich auf alle Wissenschaften, auf unsere ganze gegenwärtige und zukünftige Bestimmung und Glükseligkeit. Durch einen unwiderstehlichen Instinct finden wir uns zwar gedrungen, in unsern Geschäften, im Leben und Handeln vieles als Unwidersprechlich gewiß voraus zu sezen, aber so bald wir anfangen, den Gründen der Gewisheit nachzuforschen und unsre Ueberzeugungen mit den Ueberzeugungen anderer zu vergleichen, so fangen wir an, einzusehen, daß die Wahrheit tiefer verborgen liegt, als wir uns vorstellten, oder gar an ihr zu verzweifeln. In dieser Gemüthslage wendet der Geist seinen Blik

mit

mit verſtärkter Sehnſucht auf das, was von jeher von den einſichtsvollſten und unermüdetſten Forſchern für und wider Wahrheit und Gewisheit geſagt und gedacht worden iſt, wenn er anders nicht aus einer gewiſſen Zaghaftigkeit, aus Furcht, vollends alle ſeine Gewisheit und damit ſeine Ruhe zu verlieren, dieſen Anblik ſcheut. Vielleicht wird gerade die Ueberſicht alles deſſen, was für und wider die Gewisheit unſrer Erkenntniß geſagt worden iſt, ihn zu einer beruhigendern Ueberzeugung führen, als die beſtändige geheime Furcht, daß es gegen das, was er glaubt, Gründe geben möchte, die ihm zwar unbekannt, aber vielleicht ſo beſchaffen ſind, daß dadurch das ganze Gebäude ſeiner Ueberzeugungen und Hoffnungen umgeſtürzt werden könnte.

Es iſt eine Klage, die man in vielen Büchern findet, daß viele ungerechter Weiſe zu den Skeptikern gerechnet worden wären, die nichts weniger geweſen wären. Die Klage iſt eines Theils gegründet. An der Sache ſelbſt ſind aber die Skeptiker nicht weniger Schuld als ihre Gegner. Die Skeptiker ſelbſt, ſo gleichgültig ſie auch gegen die Ehre ſcheinen und ſo wenig ſie eine Secte ſtifften wollten, haben doch oft aus einer Art von Eitelkeit und Partheigeiſt eine Menge alte und neue Weltweiſe und Dichter unter den Skeptikern aufgezählt, bloß weil ſie etwa über die Unvollkommenheit und Schwäche des menſchlichen Verſtandes geklagt oder irgend eine Aeuſſerung gethan haben, die dem Skepticismus ähnlich ſah. Die Gegner der Skeptiker,

vorzüg-

vorzüglich die steife alles entscheidende Dogmatiker haben aus einem gewissen Argwohne, der dem Dogmatismus leicht anklebt, oft auch aus frommem Eifer und Unwissenheit überall das Gift der Zweifelsucht geahndet, wo sie nicht so zuversichtlich oder auch nur nicht so, wie sie gewohnt waren, entscheiden sahen. Von der andern Seite wäre es doch wieder unrichtig gedacht, wenn man alle diejenige von der Zahl der Skeptiker ausschließen wollte, welche den Namen der philosophischen nicht verdienen, welche nicht consequent waren, welche den Skepticismus nicht auf alle Gegenstände der Erkenntniß ausdehnten und welchen es nicht sowohl um den Skepticismus, als um die Demüthigung des dogmatischen Stolzes und der pedantischen Demonstrirsucht ihres Zeitalters zu thun war. Der Skepticismus hat seiner Natur nach Grade, in keiner Menschenseele wird er vollendet angetroffen. Demnach dürfen auch die kleinere Grade nicht von demselben ausgeschlossen werden; wenn sie sich anders dem Dogmatismus nicht schon mehr nähern, als dem Skepticismus. Vollends in einer Geschichte des Skepticismus können solche niedrigere Gattungen desselben nicht übergangen werden, weil sie oft zur Erzeugung höherer mit beitrugen, und weil sie meist merkwürdige Aeußerungen des Selbstdenkens in einem sehr wenig denkenden Zeitalter sind. Wollte man die Geschichte des Skepticismus bloß auf die wahren philosophischen Skeptiker einschränken, so würde sie sehr ins kleine zusammen-

menfallen und kaum pragmatiſch ſeyn können, da man auf dieſe Art Urſachen und Wirkungen deſſelben nur ſehr unvollſtändig auseinanderſezen könnte.

Es gibt Zeitalter in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, in welchen ein beinahe ganz einförmiger Glaube herrſcht, in welchen Aberglaube, Unwiſſenheit, Rohigkeit beinahe alle Funken des Unterſuchungsgeiſtes erſtiken, oder wenigſtens immer nur das Alte, deſſen unverlezliche Wahrheit immer vorausgeſezt wird, auf eine neue Art und in einer neuen Form demonſtrirt wird. In ſolchen Zeiten erhebt ſich zuweilen irgend ein fähiger Kopf, der ſich erkühnt, die vorhandene Maſſe von Kenntniſſen anzugreifen und die Fundamente derſelben in Zweifelſtand zu ſezen. Ein ſolcher Skepticismus iſt bloß relativ — er geht nicht gegen die Gründe der menſchlichen Erkenntniß überhaupt, ſondern bloß gegen das, was gerade izt von den allermeiſten für wahr und gewiß angenommen wird. Auch eine ſolche Gattung des Skepticismus verdient aber in der Geſchichte deſſelben bemerkt zu werden. Sie iſt eine Aeuſſerung deſſelbigen Geiſtes, der ſich zu andern Zeiten in einem abſoluteren Zweifel zeigte, der ſich aber izt nicht wohl in einer vollendetern Geſtalt zeigen konnte.

Der Geſchichtſchreiber des Skepticismus hat von der einen Seite einen groſen Vortheil, der in der Geſchichte der Philoſophie nur ſelten Statt findet, von der andern Seite hat er ein ſchwe-

reres

reres Geschäft, als der Geschichtschreiber anderer Gegenstände der Philosophie. Er hat den Vortheil, daß er die Haupturkunden zu dieser Geschichte vollständig und ausführlich vor sich hat. Es mögen viele Schriften der Skeptiker verloren gegangen seyn, aber mehrere und andere Gründe, als wir in den Schriften eines Sextus und Bayle, eines Huet und Hume antreffen, können sie wohl nicht enthalten haben. Die Werke des Sextus enthalten ohne Zweifel Alles, was der Pyrrhonismus vor ihm Denkwürdiges hervorgebracht hat. In den Schriften der folgenden Skeptiker hat sich derselbe Stoff nur mehr verfeinert, ausgebildet und dem Geiste der Zeiten, der vorhandenen Masse von Kenntnissen angepaßt. Viel mehr, als wir noch in Schriften übrig haben, kann nicht wohl für den Skepticismus gesagt worden seyn: denn es läßt sich, der Natur der Sache nach, kaum etwas mehr denken und noch immer läßt sich alle menschliche Gewisheit mit denselben Gründen erschüttern, die in den Schriften der Skeptiker vorgetragen sind. Der seichten Skeptiker hat es immer sehr viele gegeben, der mehr oder weniger philosophischen aber immer sehr wenige; diese wenige haben wohl beinahe alle geschrieben, und ihre Schriften sind meist als eine Art von Seltenheit aufbewahrt und dem Untergange entrissen worden. In wie vielen Fächern der Geschichte der Philosophie muß man dieser Vortheile entbehren! Wie oft hat man kaum hinlängliche Data, um das Unterscheidende philosophischer Sy-

Syſteme, zu geſchweigen ihren ganzen Zuſammenhang richtig darzuſtellen! Wie oft ſind die Quellen trübe und verfälſcht! Und wo gibt es für irgend einen Theil der Geſchichte der Philoſophie einen zugleich ſo umfaſſenden, deutlichen, gelehrten und wohl erhaltenen Schriftſteller, als Sextus für die Geſchichte des Skepticismus iſt?

Aber das erſchwert dieſe Geſchichte ſehr, daß der Skepticismus ſich auf alle Zweige der menſchlichen Erkenntniß bezieht und daß daher bei der Beſchreibung der Geſchichte deſſelben eine Einſicht wenigſtens in die erſten Grundſäze und Fundamente aller Wiſſenſchaften und in die Grade von Gewisheit und Wahrſcheinlichkeit, deren ſie ſich rühmen, erfordert wird. Die alten Meiſter in der pyrrhoniſchen Kunſt glaubten wirklich nicht nur alle Wiſſenſchaften, ſondern auch die Künſte, nach den Grundſäzen, auf welchen ſie beruhen, kennen zu müſſen, um dem Dogmatismus gar keine Zuflucht mehr übrig zu laſſen.[51]) Die Schilderung ihrer Kunſt ſezt eine ähnliche Kenntniß bei dem Geſchichtſchreiber des Skepticismus voraus. Zum Glücke aber laſſen ſich izt, da die Wiſſenſchaften ſo ſehr vervoll-

51) Cic. de Nat. Deor. I, 11. Si ſingulas diſciplinas percipere, magnum eſt, quanto majus omnes! quod facere iis neceſſe eſt, quibus propoſitum eſt, veri reperiendi cauſa et contra omnes philoſophos et pro omnibus dicere. Cuius rei tantae tamque difficilis facultatem conſecutum eſſe me non profiteor, ſecutum eſſe prae me fero.

Digitized by Google

vollkommnet sind und man überall auf ihre lezten Gründe zurükzudringen sucht, die Fundamente aller auf wenige reduciren und alle in der Logik und Metaphysik vereinigen. Wenn man daher nur mit einem überschauenden philosophischen Blike das Feld des menschlichen Wissens umfaßt und die gemeinschaftlichen Gründe desselben critisch erforscht hat, so kann man schon den ganzen Geist und Innhalt des Skepticismus ziemlich genau einsehen und darstellen.

Die Geschichte des Skepticismus erhält erst alsdann das ganze Interesse, dessen sie fähig ist, wenn sie neben den Thatsachen zugleich die Ursachen und Wirkungen aufstellt. Wie mannichfaltig die Ursachen desselben seien, erhellt schon aus vorhergehenden Bemerkungen. Oft liegen sie in dem Leben, in den Schikfalen, in der Erziehung, in der Studirart des Skeptikers, welches schon allein Grunds genug wäre, wenn es auch sonst keinen gäbe, die Geschichte der Skeptiker mit der Geschichte des Skepticismus zu verbinden. Oft wird der Skepticismus lange vorher durch Ursachen vorbereitet, die gar nicht zu ihm hinzustreben schienen. Der dogmatische Rationalismus so wie der dogmatische Empirismus bringen ihn oft nach und nach hervor und zwar alsdann, wenn eingesehen wird, daß weder durch den einen noch durch den andern alle Probleme aufgelöst werden können, die sich der Vernunft dar-

darstellen, und man doch keinen andern Weg sieht, sie aufzulösen. Der Idealismus, so dogmatisch er auch seyn mag, so sehr er sich auch gegen die Vorwürfe der Kezerei verwahren mag, liegt zwar nicht der Natur der Sache, aber dem Gange der menschlichen Denkart nach, dem Skepticismus sehr nahe. Er verwirft das, was doch im Durchschnitte alle Menschen glauben und sich selbst nicht hindern können, zu glauben, daß eine Körperwelt ausser uns existire. So entsteht bei dem Idealisten ein beinahe unvermeidlicher Kampf zwischen Speculation und gemeinen Menschenverstande, zwischen einem Denker in der Theorie und in der Praxis. Im Handeln, in Unterredungen des gemeinen Lebens, in Geschäfften findet er sich beinahe unwiderstehlich gedrungen, das Daseyn der Körperwelt anzunehmen, das er in der Speculation verworfen hatte. Nicht zu gedenken, daß vielleicht auf den Idealismus ein von Grundsäzen ausgehender Skepticismus consequent gebaut werden kann. Wenigstens hat Hume selbst bezeugt, daß er durch Berkeley auf sein System geleitet worden sei. Und wenn man Reid glauben will, so haben schon die Cartes und Malebranche, die Locke und Leibniz den Skepticismus vorbereitet, der in Hume's Geist ausbrach. Am schwersten ist es, die Wirkungen des Skepticismus historisch zu zeichnen, weil sie nur sehr mittelbar und oft sehr verborgen sind.

Man kann die Urſachen und Wirkungen des Skepticismus hiſtoriſch nicht gehörig ins Licht ſezen, wenn man nicht auf andere philoſophiſche Syſteme, die entweder zur Erzeugung deſſelben dienten, oder von ihm beſtrittten oder durch ihn hervorgebracht oder endlich zur Beſtreitung deſſelben gebraucht wurden, Rükſicht nimmt.

Aus den angegebenen Geſichtspuncten bittet der Verfaſſer ſeine Leſer es zu betrachten, wenn vielleicht in folgendem Plane Manches vorkommt, was nicht zur Geſchichte des Skepticismus zu gehören ſcheint.

I. Von den Vorbereitungen des Skepticismus biß auf Pyrrho.
- Eleatiker.
- Sophiſten.
- Sokrates.
- Plato. Die alte Akademie. Megariker. Eretriker.
- Ariſtoteles.
- Stoiker.
- Cyrenaiker.
- Epikureer.

II. Pyrrho biß Sextus.
- Timon.
- Favorinus ꝛc.
- Neue Akademie. Ariſtocles und Numenius.
- Kampf der Stoiker mit den Akademikern.
- Empiriſche und Methodiſche Schule unter den Aerzten.

Cice-

Cicero und Aeneſidemus und ihr Zeitalter.
Der Geiſt des Skepticismus in Anſehung der herrſchenden Nationalreligion verbreitet ſich in einem Theile des Römiſchen Reichs. Das Chriſtenthum fängt an ſich auszubreiten.
Seneca.
Plinius der ältere ꝛc. Neue Sophiſten.

III. Sextus biß Montagne.
Skepticismus der Kirchenväter.
Zweifelnde Secten im Orient. Ueber den ſogenannten Prediger Salomos.
Lucianus.
Galenus.
Uranius.
Scholaſtiker.
Große Lücke in der Geſchichte des Skepticismus. Raymund von Sebonde. Picus Mirandula. Vives.
Agrippa.

IV. Montagne biß La Mothe.
le Vayer.
Pomponatius. Vanini. Teleſius. Berigard.
Charron.
Jeſuitiſche Moraliſten. Paſcal.
Descartes.
Sanchez.
Gentianus Hervetus, der lateiniſche Ueberſezer des Sextus.
Hirnhagen.
Gaſſendi.
Malebranche.
Spinoza.
Hobbes.

V. La Mothe le Vayer biß Hume.
Glanvil.
Locke.
Huet. Foucher.
Bayle.
Leibniz.
Shaftsbury.
Berkeley
Bolingbroke
Schook
Marsenne
Silhon
Villemandy
Muratori
Butler, Ditton ꝛc. als Gegenschriftsteller.
Anfang einer Revolution in der Theologie.

VI Hume biß Kant und Platner.
Helvetius. Sorbiere, der französische Uebersetzer des Sextus.
Die Encyclopädisten
Dalembert, Diderot, Bonnet, Condillac ꝛc.
Voltaire und Rousseau.
Beattie, Oswald, Reid, Priestley, Crousaz, Formey.
D'Argens. Beausobre.
Tetens. Mendelssohn.
Streitigkeiten über Spinoza.
Kant. Reinhold.
Jakob.
Reimarus der Jüngere.
Der neue Aenesidemus.
Platner.
Weishaupt.
Schilderung des Skepticismus unsers Zeitalters.

Dieß

Dieß ist der Hauptplan, bei dem ich mir übrigens einzelne Abweichungen und Zusäze, so wie es die Umstände etwa erfordern werden, in der nachfolgenden Geschichte vorbehalte.

Noch ist in der Geschichte des Skepticismus nichts Beträchtliches und überall nichts Ganzes und den philosophischen Forscher Befriedigendes geleistet. Am meisten haben wohl Bayle in verschiedenen einzelnen Artikeln seines historisch-kritischen Wörterbuchs und Brucker in den hiehergerigen Stellen seiner critischen Geschichte der Philosophie gethan. Aber jener gibt mehr Sammlungen zur Geschichte des Skepticismus und dieser kann — abgerechnet, daß er bei dem wichtigsten Theile der Geschichte schon abbricht — besonders in unserm Zeitalter, wo die Lehre von den lezten Gründen der menschlichen Erkenntniß so mannichfaltig aufs neue untersucht und die Philosophie sowohl als ihre Geschichte auf allgemeinere und einfachere Principien zurükgebracht worden ist, besonders in der Geschichte des Skepticismus nicht mehr hinreichend seyn. Der Verfasser dieser Schrift schäzt übrigens Bruckers Verdienst aufrichtig, und hat es schon oft bedauert, wenn er gesehen hat, daß dieser Gelehrte izt so oft mit Stillschweigen übergangen wird, wo er eine dankbare Erwähnung verdiente, und daß er zuweilen laut verachtet und im Stillen doch benuzt wird. Huet hat in seine Schrift über die Schwachheit des menschlichen Verstands eine Erzählung von den Weltweisen, welche gelehrt haben,

man könne nichts gewisses wissen, eingewoben [52]); er bleibt aber bei den ältern Pyrrhoniern stehen, und hat den Fehler, daß er zu viele Philosophen zu denselben rechnet, und überhaupt die Denkarten derselben nicht genau unterscheidet. Die Geschichte der Akademiker hat an Valentia [53]) und Foucher [54]) zwei nicht unglükliche Erläuterer gefunden. Die kleinere Versuche in der Geschichte des Skepticismus, von Diderot [55]), in der französischen Encyclopädie, und anderswo [56]) verdienen blos entweder um einiger scharfsinniger Bemerkungen, oder um der darinn enthaltenen Litteratur willen, erwähnt zu werden. Die neuere Geschichte von Hume an ist eigentlich so viel als ganz unbearbeitet.

52) Buch I. Kap. 14.

53) Academica sive de Iudicio erga verum. Ex ipsis primis fontibus; opera Petri Valentiae Zafrensis, in extrema Baetica. Edit. nov. emend. Londini 1740.

54) Dissertations sur la philosophie des Academiciens — Histoire des Academiciens 1690. Dissertations sur la recherche de la verité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des Academiciens. Avec plusieurs reflexions sur les sentimens de Mſr. Descartes. Paris 1693.

55) Oeuvres P. I.

56) Enc. Art. Sceptiques. S. auch Dan. Hartnaccii hist. breviuscula scepticismi veteris et recentioris bei Sanchez ed. Stettini 1665. Stolle Historie der Gelartheit S. 383. 449 ff. 642 ff. 413 ff. Hist. der heidn. Moral S. 197 ff. Stanley XI. Abschn. und noch mehrere Schriftsteller bei Fabric. Bibl. gr. ed. Harles T. III. p. 617. sqq.

Geſchichte des Skepticismus.

Glac'd on this iſthmus of a middle ſtate,
A being darkly wiſe and rudely great:
With too much knowledge for the ſceptic ſide,
With too much weakneſs for the Stoics pride,
He hangs between; in doubt to act or reſt;
In doubt to deem himself a God or Beaſt;
In doubt his mind or body to prefer;
Born but to die and reaſning but to err;
Alike in ignorance, his reaſon ſuch,
Whether he thinks too little or too much:
Chaos of thought and paſſion, all confus'd,
Still by himſelf abus'd or disabus'd;
Created half to riſe and half to fall;
Great Lord of all things, yet a preyto all;
Sole judge of truth, in endleſs error hurl'd:
The glory, jeſt and riddle of the world.

Pope.

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte des Skepticismus
vorzüglich
in Rükſicht auf Moral und Religion.

I. Periode
Von den Vorbereitungen des Skepticismus biß auf Pyrrho.

Der philoſophirende menſchliche Verſtand geräth ſowohl bei einzelnen Menſchen als auch in ganzen philoſophiſchen Secten entweder ſehr frühe oder ſehr ſpät auf den Skepticismus. Er trifft ſehr frühe auf den Skepticismus, wenn er bei dem erſten Forſchen nach den Urſachen und dem Zuſammenhange der Dinge, nach nothwendigen und allgemeinen Säzen entweder gerade zuerſt auf Gegenſtände fällt, welche die Vernunft ihrer Natur nach nicht ergründen kann und izt mit einer gewiſſen Kühnheit und einem gewiſſen Stolze vor allen andern ergründen will, ohne ihre Kräfte geprüft zu haben — oder wenn überhaupt die Schwierigkeiten, die mit der Erforſchung der Wahrheit verbunden ſind, ſich der Seele ſo auf einmal und ſo ver-

Digitized by Google

worren darstellen, und die Einbildungskraft sie noch so sehr vergrösert, daß ein leidenschaftlicher Zustand in der Seele entsteht, und die Vernunft an sich selbst zu verzweifeln anfängt. Wenn man mit Muth an eine wichtige Unternehmung geht, wenn man Kräfte dazu in sich fühlt, und sich schon im Voraus einen glüklichen Erfolg und eine schöne Ausbeute träumt — und wenn nun schon beim ersten Versuche der Ausführung sich eine Menge unvorhergesehener Schwierigkeiten zeigen, weil man entweder überhaupt zu viel wagte, oder die Sache nicht an der rechten Seite angriff, so verzweifelt man leicht an der Ausführbarkeit der Unternehmung selbst.

Hierinn liegt der Grund, warum man schon so frühe in der Geschichte der Philosophie Spuren von Skepticismus antrifft, und warum es schon in einem so hohen Alterthum Aussprüche von Dichtern und Weisen gibt, die in der Folge die Skeptiker zu ihrem Vortheile angeführt und benuzt haben. Es kommt noch hinzu, daß der menschliche Verstand selbst bei dem entschlossensten Dogmatismus oft unvermeidlich an die Klippe des Zweifels geworfen wird, und sich dann Aeusserungen entfallen läßt, die zu seinem Systeme nicht passen und den Gegnern selbst Waffen in die Hand geben. Alsdann kommt der Skeptiker hinter her, und bekämpft den Dogmatiker mit seinen eigenen Waffen.

Diese Vortheile haben ältere und neuere Skeptiker treflich genüzt. Es ist eine sonderbare Neigung der Menschen, den Ursprung seiner Meinungen,

gen, seines Glaubens, seiner Denkarten so hoch als möglich in das Alterthum hinaufzusezen, wie wenn ihnen dadurch ein besonderer Werth zuwüchse; gerade so, wie man bei manchen alten Völkern ein Bestreben bemerkt, sich selbst in Ansehung des Alterthums über andere hinaufzusezen, und ihren Völkerstamm auch wohl ursprünglich aus der Erde selbst oder unmittelbar aus der Hand eines höheren Bildners entspringen zu lassen. Am meisten zeigt sich jene Neigung, wenn die Meinungen und Gewohnheiten irgend einer Parthie eigen sind, die etwa mit einer andern im Kampfe liegt. Eine solche Parthie wird sich gern mit berühmten Namen des Alterthums schmüken, und durch das Ehrwürdige desselben sich selbst ehrwürdig machen wollen. Ein anderer Grund dieser Neigung liegt ohne Zweifel darinn, weil man dafür hält, daß dasjenige, was Menschen selbst im entferntesten Alterthum, in den entferntesten Gegenden, und in den verschiedensten Lagen geglaubt haben, dem Menschen überhaupt zu glauben natürlich, ja nothwendig sei.

Wenn man diese Neigung bei irgend einer Classe von Philosophen nicht suchen sollte, so wäre es bei denjenigen, die nichts leugnen und nichts bejahen, die keine Secte stiften, kein System bauen wollen, sich überall nach dem Eingeführten richten und nichts bezweken, als Gemüthsruhe und Stille der Leidenschaften. Wozu soll ihnen also das Ansehen des Alterthums? Aber auch sie haben im Alterthum und zwar selbst bei Männern, die weit

ent-

entfernt von ihrer Denkart waren, Schuz für dieſelbige geſucht — ein deutlicher Beweis, wie ſtark jener Hang iſt. Und dieß haben nicht nur ältere, ſondern ſelbſt auch berühmte neuere Skeptiker gethan. Wir wollen einige Beiſpiele anführen.

Diogenes von Laerte erzählt [57]), daß viele Pyrrhonier den Homer für den Stifter ihrer Secte ausgegeben, und die ſieben Weiſen, den Archilochus, den Euripides, den Xenophanes, den Zeno den Eleatiker, den Democrit, den Empedocles, den Heraclitus zu derſelben gerechnet haben. Es läßt ſich auch nicht leugnen, daß manche Stellen dieſer Dichter und Philoſophen ganz ſkeptiſch lauten [58]); daß dieſe Männer aber von den Pyrrhoniern zu ihrer Secte gezo-

57) L. IX. S. 676 — 678. edit. Colon. Allobrog. 1616.

58) z. E. die Verſe des Archilochus

Τοιος ανθρωποισι νους — — — —
Γινεται θνητοις οκοιην ζευς επ' ημερην αγει

Homer Odyſſ. XVIII. 135. f. hat eine ganz ähnliche Stelle:

Τοιος γαρ νους εστιν επιχθονιων ανθρωπων
Οιον επ' ημαρ αγησι πατηρ ανδρων τε θεων τε

Von dieſer Stelle ſagt Bayle Art. Pyrrhon Not. F. Je m'etonne qu' on ne diſe pas qu'il (Pyrrho, der ſonſt viele Verſe Homers im Munde hatte) eſtimoit infinement cette ſentence d'Homere. Elle ſignifie que l'eſprit des hommes eſt journalier et que Dieu leur donne leur proviſion de raiſon comme une eſpece de pain quotidien, qu'il renouvelle chaque matin. Cela quadre merveilleuſement avec l'hypotheſe des Pyrrhoniens: ils cherchoient toujours; ils ne faiſoient ferme nulle part: a toute heure ils ſe ſentoient prêts de raiſonner d'une nouvelle maniere, ſelon les variations des occurrences.

Digitized by Google

gezogen worden sind, verräth bloß einen Partheigeist, den sie am wenigsten hätten haben sollen. Daß sie sich aber so gerne auf Homer berufen, hat noch den besondern Grund, weil die Alten überhaupt gerne bei allen Wissenschaften und Untersuchungen auf seine Gedichte gleichsam als auf eine Urquelle und eine heilige Schrift recurrirten. (Seneca epist. 88.)

Pyrrho selbst hatte immer gewisse Verse Homers im Munde, welche sich auf die Eitelkeit und Hinfälligkeit aller menschlichen Dinge bezogen, und kein Bild im Homer gefiel ihm besser, als wo er die Menschen mit welkendem Laube, mit Fliegen, mit Vögeln verglichen hatte [59]). Es ist sicher, daß die skeptische Denkart nahe an eine geringschäzige Meinung von dem Menschenloose und der Menschennatur grenzt — aber wehe dem Skeptiker, bei dem sie diese Meinung wirklich hervorbringt.

Die Akademiker folgten den Fußstapfen der Pyrrhonier. Lucullus bei Cicero [60]) macht sich deswegen lustig über sie und sagt, dieß Betragen der Aufrührer im Gebiete der Philosophie komme ihm nicht anders vor, als das Betragen derjenigen aufrührerischen Römischen Bürger, welche sich auf die Bei-

59) Diog. IX, p. 673. f.

60) In dem Buche, welches den Namen des Lucullus führt, und bald als I. bald als II. am häufigsten und richtigsten aber als IV. von drei verloren gegangenen gezählt wird. c. 13 ff.

Beispiele alter groser Römer berufen, die populär gewesen wären, um sich mit dem Ansehen derselben zu schmüken und sich für ihre Nachahmer auszugeben. So wie diese die Namen und Verdienste eines Valerius, Flaminius, Cassius, Pompejus, Africanus, Crassus, Scävola, Marius zur Schau tragen, und sich als ihre Nachfolger ankündigen, eben so machen es die Akademiker mit einem Empedocles, Anaxagoras, Democrit, Xenophanes und selbst einem Plato und Socrates. „Wie kann aber, fährt Lucullus fort, die dreiste Verleumdung des Arcesilas mit der Bescheidenheit des Democritus verglichen werden? Jene Physiker, wenn sie irgendwo Schwierigkeiten finden, schreien freilich zuweilen wie Besessene — am meisten Empedocles, der oft in Wuth zu gerathen scheint; „da ist alles verborgen — wir empfinden nichts — wir sehen nichts — wir können die wahre Beschaffenheit der Dinge niemals entdeken.“ — Bei all dem ist der gröste Theil dieser Männer so weit entfernt, an Allem zu zweifeln, daß sie sogar weit mehr zu wissen vorgeben, als sie wirklich wissen. Aber auch vorausgesezt, daß die kaum geborene Philosophie in ihren ersten Versuchen irre wurde — soll dann in so viel Jahrhunderten, durch so grose Köpfe, durch so viel Geistesanstrengung nichts erklärt worden seyn? Ist nicht erst, da schon die wichtigste philosophische Schulen unter uns festen Fuß gefaßt hatten, ein Arcesilas aufgestanden, der, so wie Gracchus in der besten Republik den Frieden störte, die

feſt gegründete Philoſophie umgeſtürzt und ſich mit dem Anſehen der Männer gedekt hat, welche leugneten, daß man irgend etwas wiſſen oder begreifen könne? Unter dieſe gehört wenigſtens Plato und Socrates nicht. Jener hat die vollkommenſte Schule in den Peripatetikern und Akademikern hinterlaſſen, die nur in den Namen, nicht in den Sachen verſchieden ſind, und die Stoiker ſind von dieſen mehr den Worten, als der Sache nach, abgegangen. Socrates aber geſtand in ſeinen Unterredungen andern die Einſichten zu, die er ſich ſelbſt abſprach, um ſie deſto glüklicher widerlegen zu können. Er liebte jene Art von Verſtellung, welche die Griechen Ironie nennen. —

Cicero vergißt im Verfolge des Dialogs nicht, ihm darauf zu antworten. [61]) Was jene Vergleichung zwiſchen den politiſchen und philoſophiſchen Aufrührern betrifft, die beide auf berühmte Namen des Alterthums pochen, ſo verantwortet ſich Cicero im Namen der Akademie auf eine Art, die hier um ſo mehr angeführt zu werden verdient, da ſie zugleich die Vorbereitungen des Pyrrhonismus erläutert. „Es iſt ein groſer Unterſchied zwiſchen uns und jenen Friedensſtörern. Dieſe wollen in ihren ſchlimmen Unternehmungen unſern beſten Bürgern ähnlich ſcheinen: wir aber ſagen, daß wir eben ſo denken, wie nach eurem eigenen Geſtändniſſe die berühmteſte Philoſophen gedacht haben. Aber dieſe Philoſophen gehen

61) c. 55.

hen noch weiter, als wir. Anaxagoras hat gesagt, der Schnee sei schwarz. Wie würdest du mit mir umgehen, wenn ich dasselbige sagte? ja wenn ich nur zweifelhaft von der Farbe des Schnees spräche? Was war aber dieser Anaxagoras für ein Mann? Ein Sophiste? Denn so nennt man diejenige, welche aus Pralerei oder Gewinnsucht philosophiren. Nein! Er war ein rechtschaffener und geistvoller Mann. Was soll ich von Democritus sagen, den wir ihm nicht nur an Größe des Genies, sondern auch an Kühnheit an die Seite sezen können. Er wagte es, in einer seiner Schriften so anzuheben: Ich sage von Allem ohne Unterschied. — Er nimmt gar nichts aus: denn was könnte es ausser dem All geben? Wer zieht diesen Weltweisen nicht einem Cleanthes, Chrysippus und den übrigen jüngeren vor, welche mir in Vergleichung mit ihm in die fünfte Classe zu gehören scheinen? Dieser Democrit aber ist nicht so freigebig wie wir. Wir leugnen nicht, daß es etwas Wahres gebe, sondern nur, daß man es begreiffen könne; er aber leugnet durchaus alle Wahrheit. Er nennt unsre Sinne dunkel und finster. Eben so einer seiner gröſten Bewunderer Metrodorus von Chio, zu Anfang seines Buchs Von der Natur: Ich leugne, sagt er, daß wir wissen, ob wir irgend etwas oder gar nichts wissen; ich leugne, daß wir wissen, was Wissen oder Nichtwissen sei, und ob es überhaupt etwas oder nichts gebe."

gebe.“ Empedocles scheint dir nicht recht bei Sinnen zu seyn, ich aber finde, daß er einen Ton anstimmt, der den Gegenständen, von welchen er spricht, ganz angemessen ist. Beraubt er uns dann des Gesichts und aller unsrer Sinne, wenn er glaubt, daß sie keine grose Fähigkeit haben, die Objecte zu beurtheilen? Parmenides und Xenophanes bestrafen in ihren, obgleich mittelmäßigen, Versen diejenigen gleichsam im Unwillen, welche, da man doch nichts wissen kann, die Kühnheit haben, vorzugeben, daß sie die Wissenschaft besizen. Du sagtest, daß wir Sokrates und Plato von unserer Parthie ausschliessen müssen. Warum? Gibt es irgend Philosophen, von welchen ich es mit mehr Gewißheit behaupten könnte? Es ist mir, wie wenn ich mein Leben mit ihnen zugebracht hätte, so viele Schriften haben wir noch, in welchen ihre Reden aufgezeichnet sind. Man kann, wenn man sie gelesen hat, nicht zweifeln, daß Sokrates glaubte, man könne nichts wissen; nur Eines nimmt er aus; nur das weiß er, daß er nichts weiß — dieß ist Alles. Was soll ich von Plato sagen? Gewiß hätte er diesen Gedanken nicht in so vielen Büchern verfolgt, wenn er ihn nicht selbst gebilligt hätte: denn die Ironie eines andern, und zwar beständig, zu verfolgen, dazu hatte er keinen Grund. — — Ich hätte noch andere Gegner von euch anzuführen — einen Stilpo, Diodorus, Alexinus — aber sie sind klein in Vergleichung mit den vorhergehenden —

und warum sollte ich sie häuffen, da ich einen Chrysipp anzuführen habe, der eine Stüze des Porticus seyn soll? Wie viele Einwürfe hat er gegen die Sinne, wie viele gegen alle im gemeinen Leben gebilligte Gebräuche gemacht. Aber er hat sie selbst aufgelößt? Mir scheint es nicht. Aber gesezt auch, daß er sie aufgelößt hätte, so würde er wenigstens nicht so viele Beispiele gesammelt haben, wo unsere Sinne durch eine große Wahrscheinlichkeit betrügen, wenn er nicht eingesehen hätte, daß sich denselben nicht leicht widerstehen lasse. Was dünkt dir von den Cyrenaikern, die keinesweges verachtungswürdige Philosophen sind? Sie behaupten, nichts könne begriffen werden, was durch die äussere Sinnen empfunden werde: nur das begreifen sie, was sie in ihrem Innersten empfinden z. E. Schmerz und Vergnügen: sie wissen nicht, was die Gegenstände für eine Farbe haben, oder für einen Schall hervorbringen, sondern empfinden bloß, daß sie auf irgend eine Art afficirt werden.“ [62]) —

Mehrere neue Skeptiker haben eben diesen Ton angestimmt. Montagne in dem merkwürdigen zwölften Kapitel des zweiten Buchs seiner Versuche

62) Vergl. auch Cic. de Nat. Deor. I, 60. wo Cotta sagt: Simonidem arbitror, quia multa venirent in mentem acuta atque subtilia, dubitantem, quid eorum esset verissimum, desperasse omnem veritatem. c. 92-94.

ſuche [63]), welches der Hauptſiz ſeines eigenen Skepticismus iſt, beruft ſich nicht nur auf eben diejenige Vorläuffer des Pyrrhonismus, auf welche ſich die alten Pyrrhonier und Akademiker ſchon ſo viel zu gut gethan hatten, ſondern um der Sache noch mehr Nachdruk zu geben, beſchuldigt er auch die gröſten Dogmatiker, daß ſie bloß die Mine angenommen haben, als wüßten ſie etwas gewiß. Auch der Fürſt der Dogmatiker, Ariſtoteles, muß ſich unter die Fahnen der Pyrrhonier begeben, und ſein entſchloſſener Ton ſoll bloß die Unentſchloſſenheit des Zweiflers verſchleiern. [64]) „Warum hätten, ſagt er unter andern [65]), nicht nur Ariſtoteles, ſondern auch die meiſten übrigen Philoſophen mit ſo groſem Fleiſſe ſo verſtekt und dunkel geſchrieben, wäre es nicht aus Eitelkeit, um ſich ein gröſeres Anſehen zu geben, und der Neugier unſers Geiſts eine Spieltonne oder ihm da, wo er Nahrung ſucht, hohle und abgenagte Knochen vorzuwerfen?

63) Des trois generales ſectes de Philoſophie les deux font expreſſe profeſſion de dubitation et d'ignorance: et en celle des Dogmatiſtes, qui eſt troiſieme, il eſt ayſé à descouvrir, que la plus part n'ont pris le viſage de l'aſſeurance que pour avoir meilleure mine. Ils n'ont pas tant penſé nous etablir quelque certitude, que nous montrer jusques où ils eroient allez en cette chaſſe de la verité, quam docti ſingunt magis quam norunt. ed. Geneve 1779. T. IV. p. 341.

64) S. 341. f.

65) Ich laſſe hier den neueſten treflichen Ueberſezer Montagne's, Bode, reden.

sen? — Warum hat Epikur in seinen Schriften Klarheit und Deutlichkeit vermieden? Warum ward Heraclitus wegen seiner Schreibart der Dunkle genannt? Die geflissentliche Dunkelheit ist eine Münze, deren sich die Gelehrten bedienen, wie die Taschenspieler ihrer Blechpfennige, um die Nichtigkeit ihrer Kunst zu verbergen, und womit sich doch die menschliche Einfalt so leicht bezahlen läßt.

Clarus ob obscuram linguam magis inter inanes:
Omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
Inversis quae sub verbis latitantia cernunt —

— — Uebrigens haben einige den Plato für einen Dogmatiker oder für einen Skeptiker gehalten, andere wieder in gewissen Stücken für das eine und in gewissen andern Stücken wieder für das andre. Der Worthalter seiner Dialogen, Sokrates, ist der beständige Frager und Anstifter des Streits; niemals entscheidet er, nie gibt er Aufschluß, und eine andere Wissenschaft, sagt er, habe er nicht, als die des Opponirens. Homer, ihr Schriftsteller, habe den Grund zu allen philosophischen Secten ohne Unterschied gelegt, um zu zeigen, wie gleichgültig es sei, welchen Weg man wähle. Vom einzigen Plato schrieben sich, sagt man, zehn verschiedene Secten her. Auch war meines Erachtens nie ein Lehrsystem schwankend und unzuverlässig, wenn seines es nicht ist. — — — Anaxagoras, Democritus, Parmenides, Xenophanes u. a. haben eine so zweifelhafte Art zu schreiben, sowohl im Plan als Styl, daß es mehr scheint, sie fragen, als sie lehren; ob

sie

Digitized by Google

ſie gleich hin und wieder ihren Vortrag mit dogmatiſchen Säzen beſtreuen. Sieht man dieß nicht eben ſowohl beim Seneka und beim Plutarch? Wie manches ſagen ſie nicht bald für die eine Seite, bald für die andere? Wenn man es nur recht beym Lichte beſiehet! — —

— Ich kann mir es ſchwerlich vorſtellen, daß Epikurus, Plato und Pythagoras uns ihre Atomen, ihre Ideen und ihre Zahlen haben für baare Münze geben wollen. Sie waren zu weiſe Männer, um ihr Glaubensbekenntniß über ſolche ungewiſſe und ſtrittige Dinge von ſich zu ſtellen: in dieſer Finſterniß aber und Unwiſſenheit der Welt hat ſich ein jeder von dieſen groſen Männern die Mühe gegeben, ein oder das andre Bild des Lichts hervorzubringen, und haben ihre Seelen auf Erfindungen ausgeſandt, die doch wenigſtens einen angenehmen und ſcharfſinnigen Anſchein hätten. Und wenn ſie auch ganz falſch ſeyn ſollten, wenn ſie ſich nur gegen den Widerſpruch der Gegner verfechten lieſſen. Vnicuique iſta pro ingenio finguntur non ex ſcientiae vi (Senec. ſuaſor. 4.) — Einer der Alten ſagte, als man ihm den Vorwurf machte, er geſelle ſich zu den Philoſophen, und gleichwohl mache er ſich in ſeinem Herze nichts aus der Philoſophie! „Ja, ſeht nur, gerade das heißt Philoſophiren!“ Sie haben Alles beurtheilen, alles wägen wollen, und haben dieſe Beſchäftigung der natürlichen Neubegier ganz angemeſſen gefunden, welche uns angeboren iſt. Einige Dinge haben ſie deswegen geſchrieben, weil die

menschliche Gesellschaft ihrer nothwendig bedurfte, wie zum Beispiel ihre Religionsbegriffe; und sind sie dabei so ziemlich vernünftig verfahren, daß sie der gemeinen Meinung nicht zu heftig vor den Kopf stiessen, um dadurch keine Unruhen und keinen Ungehorsam gegen die eingeführte Gesezе ihres Landes zu erregen. Plato spricht von diesem geheimnißvollen Benehmen so ziemlich öffentlich. Denn wo er aus seinem Herzen schreibt, schreibt er nichts Gewisses vor. Macht er aber den Gesezgeber, so borgt er den Styl eines Lehrmeisters, der alles gewiß weiß: ja er mischt alsdann kühn und kek die grillenhaftesten Dinge von seiner Erfindung hinzu, die dann eben so viel beitragen, seine Gemeinde (la commune) zu überreden, als sie lächerlich seyn würden, wenn er sie selbst geglaubt hätte, weil er sehr gut wußte, wie geneigt wir sind, jeden Eindruk anzunehmen, und besonders die ungeheuersten und unerweislichsten. Und daher will er sehr vorsichtig, daß man öffentlich keine andre Gesänge singen solle, als solche, die auf einen nüzlichen Zwek führen, weil es so leicht ist, dem menschlichen Gemüthe allerlei Fragen einzubilden, und weil es ungerecht ist, ihm nicht lieber nüzliche, als unnüze oder gar schädliche Lügen einzubilden. Er sagt ganz unverhohlen in seinem Werke über die Republik: Es sei zum Besten der Menschen manchmal nöthig, daß man ihnen etwas aufhefte." —

Huet macht es nicht viel besser als Montagne, nur daß er in einem ernsthafteren Tone und mehr mit dem Gepränge der Gelehrsamkeit, als mit den

den Waffen des Wizes und Scharfſinns verſehen, auftritt. Er weiß nicht nur eine ununterbrochene Reihe von Skeptikern von Anacharſis und Pythagoras bis auf Lucian herzuerzählen, ſondern er geſellt ihnen auch viele Dogmatiker, einen Porphyrius, Ariſtippus, Ariſto von Chio, Herillus von Carthago, Menedemus von Eretria, Monimus, den Cyniker, bei, und findet auch unter den Indiern, Türken, Juden, Arabern ächte Pyrrhonier. [66]) Auch den Eklektikern ſchreibt er einen Hang zum Skepticismus bei. [67])

Bayle endlich will behaupten, daß nicht nur die meiſten Philoſophen [68]), ſondern auch die gröſten Männer aus andern Secten [69]) Skeptiker geweſen ſeien. Pherecydes, der Vater aller Philoſophen, ſoll kurz vor ſeinem Tode in

66) de la foibleſſe de l'eſprit humain I, 14.

67) II, 10.

68) Oeuvres à la Haye fol. 1731. T. IV. p. 536. Au reſte ſi on examine bien la choſe, on trouvera que le parti des Dogmatiques n'a pas été le plus fort. Car, pour ne pas dire, qu' en general tous les Platoniciens ont tenu pour cette ſuſpenſion de jugement, qui fait que nous gardons l'équilibre entre le pour et le contre; qui ne ſait, que les principales ſectes, en quoi s'eſt diviſée l'ecole de Platon ont été ennemies du dogme? — — En un mot, nous pouvons mettre tous les Academiciens du côté qui eſt diamétralement contraire aux philoſophes affirmatifs; et quand nous y aurons joint les Sceptiques je ne ſai pas trop bien, qui l'emportera.

69) S 537.

einem Briefe an ſeinen Schüler Thales, ſich als einen hoffnungsloſen Zweifler bekannt haben. Gaſſendi ſoll verdekter Weiſe den Pyrrhonismus vertheidigt haben. Von Sokrates, Democritus, Cicero verſtehe es ſich ohnehin. Der groſſe Auguſtin ſoll gleichfalls von der akademiſchen Krankheit ein bischen angeſtekt geweſen ſeyn, und Horaz ſoll bloß noch deswegen dieſer Beſchuldigung entgehen, weil er als Dichter das Privilegium hatte, in allen Secten umherzuſchwärmen. 79)

Dieß Beſtreben der Zweifler, viele und groſſe Namen aus dem Alterthum für ihre Secte zu werben, das wir bisher mit Beiſpielen aus ältern und neu-

79) Le grand St. Auguſtin a été un peu touché de la maladie Academicienne et s'il en faut croire Mſr. Daille, il s'eſt fait un grand tort et s'eſt beaucoup oté de l'eſtime que l'on devroit avoir de ſon eſprit par une certaine maniere de raiſonner flotante et peu affirmative. ——— Je ne dis rien de mon grand auteur Horace: encore qu' il ait été un vrai coureur de ſectes et qu'il ne ſe ſoit attaché nulle part; parceque l'exemple d'un poete, monté ſur le cheval Pégaſe, qui vole par tout le monde, ne ſert point de loi au ſujet dont nous parlons. Autrement j'avoue qu'il ſeroit de grande efficace. Car il ne faiſoit pas comme ceux, qui, aiant été une fois pouſſez dans un parti quel qu' il ſoit, s'y attachent pour toute leur vie; ad quamcunque diſciplinam velut tempeſtate delati, ad eam, tanquam ad ſaxum, adhaereſcunt: mais comme ceux, qui ſe contentent d'avoir la paſſade dans les lieux où le hazard les a jettez.

Ac ne forte roges, quo me duce, quo lare tuter:
Nullius addictus jurare in verba magiſtri,

Quo

neuern Zeiten belegt haben, iſt übrigens nicht bloß aus Parthiegeiſt zu erklären, ſondern hat in der Natur der Sache ſelbſt einigen Grund. Der philoſophirende menſchliche Verſtand baut oft lange mit ſinnreicher Kunſt und mit vollem Zutrauen zu ſich ſelbſt an Syſtemen, biß er unvermuthet an gewiſſe Stellen kommt, wo er ſich ſelbſt nicht zu helfen weiß, wo ihn ſeine Zuverſicht verläßt, und wo er doch ſeine Schwäche ſich ſelbſt nicht und noch weniger andern gerne geſteht. In dieſem Falle iſt oft der entſchloſſene Ton, den er annimmt, bloß ein Deckmantel ſeiner Unwiſſenheit, er ſezt mehr feſt, als er nach eigener gewiſſer Ueberzeugung feſtſezen könnte, bloß um keine Lücke im Syſteme zu laſſen und nicht in der Mitte ſeiner Unternehmung ſteken zu bleiben. Der, welcher in philoſophiſchen Unterſuchungen ungeübt und unerfahren iſt, bemerkt ſolche Sprünge nicht und läßt ſich durch den Ton der Zuverſichtlichkeit hinreiſſen, aber das ſchärfere Auge des Kenners entdekt ſie auch durch den künſtlichen und täuſchenden Dunſt, der um ſie her verbreitet iſt, und der mißtrauiſche Zweifler ſieht in ihnen neue Beweiſe der Eitelkeit alles menſchlichen Wiſſens. Je regelmäſiger, feſter und ſchöner die übrigen Theile des

Quo me cunque rapit tempeſtas, deferor hoſpes.
Nunc agilis fio et merſor civilibus undis,
Virtutis verae cuſtos, rigidusque ſatelles;
Nunc in Ariſtippi furtim praecepta relabor,
Et mihi res, non me rebus, ſubjungere conor
Hor. Epiſt. I, 1, 13. ſqq.

Gebäudes sind, desto mehr beleidigen izt seine Fehler und seine schwachen, unhaltbaren Stellen, und desto eher zieht man den Schluß, daß wenn irgend etwas Feststehendes und Consequentes hätte erhalten werden können, es hier gewiß erhalten worden wäre. Si Pergama dextra defendi possent etiam hic defensa fuissent.

Und daß gerade die weisesten und verehrtesten Männer des Alterthums so offene Bekenntnisse ihres wenigen Wissens ablegen — daß oft das rastloseste und redlichste Bestreben nach Gewißheit, Ordnung und Deutlichkeit in der Erkenntniß sich nicht weniger als das rastlose Jagen nach Vergnügungen und Zerstreuungen mit dem Ausrufe endigt: Es ist Alles eitel! — daß unter den Weisen, die am meisten gewirkt haben, wenigstens manche verrathen, daß sie nicht das Absolut-Wahre, sondern nur das, was izt gut und nüzlich ist, was sich izt durchsezen läßt, suchen, und daß ihre glükliche Accommodationsgabe von jeher den Lehren der Weisen so viel Eingang verschafft hat, daß es so oft bloß glüklicher Zufall war, wenn einer für geistvoller und weiser als der andere, wenn seine Lehren für wahrer und besser gehalten wurden, als andere — daß es oft bloß Dreistigkeit oder Feinheit und Klugheit war, welche gewisse Lehren als wahr geltend machte. — Diese Umstände sind doch wohl gerechte Veranlassungen für den Skeptiker, sich auf Zeugen zu berufen, die sonst alle Verwandschaft mit seiner Secte abgeleugnet haben.

Was

Was von den Vorbereitungen des Skepticismus vor Pyrrho gesagt werden kann, ist grosentheils schon in den vorher ausgezogenen Stellen der Skeptiker enthalten, die auf die Zeugnisse des Alterthums provocirt haben, und es ist zu vermuthen, daß sie nichts werden unbenuzt gelassen haben, was darinn zu ihrem Vortheile diente. Daß sie darinn eher zu viel als zu wenig gethan haben, lehren die vorhergehenden Bemerkungen, und dieser Umstand vorzüglich macht noch eine etwas genauere Auseinandersezung nothwendig. Uebrigens macht Sextus hierinn eine Ausnahme, so wie er überhaupt über alle Pyrrhonier emporragt. Er zeigt die Verschiedenheit der Pyrrhonier von allen vorhergehenden Philosophen und Secten, die etwa einige Aehnlichkeit mit ihnen gehabt haben, und will nicht einmal zugeben, daß Arcesilas und seine Anhänger vollkommen der Meinung der Pyrrhonier gewesen seien. [71])

Der Mensch in derjenigen Art von Naturstand, wo er nichts zu wissen wünscht, als was er nothwendig zu wissen braucht, um zu handeln und zu leben, und nach seinen Begriffen vergnügt zu leben, wo er so viel Zutrauen zu seines gleichen hat, daß er denjenigen, welchen er sonst Achtung zu schenken gewohnt ist, z. E. seinen Eltern, oder welchen eine herrschende und uralte Gewohnheit ein öffentliches Ansehen zugesteht, aufs Wort glaubt — ein solcher Mensch

71) Pyrrh. Hyp. I, 29 — 34.

Mensch ist nicht leicht eines philosophischen Zweifels fähig. Wenn er auch die Idee hat, daß man an dem Daseyn der Körperwelt oder an der Wahrheit der Dogmen und Sittenlehren seiner Religion zweifeln könnte, so wird er doch diese Zweifel sogleich entweder als Unsinn oder als strafbare Frevel zurükweisen. In der Religion ist bei ihm Glauben ein Verdienst — Zweifeln also ein strafbares Verbrechen. Selbst verwerfen wird er noch eher als bezweifeln. Jenes kann irgend eine Leidenschaft bei ihm bewirken, die ihn von einem Extrem ins andre wirft — dieses sezt einen Mittelweg voraus, den er nicht kennt, und Kenntnisse des Für und Wider, die er nicht haben kann.

Ein Mensch oder eine Nation kann selbst schon einen gewissen Grad der Cultur erstiegen haben, ohne irgend etwas von einem philosophischen Zweifel zu ahnden. Künste und Kenntnisse mannichfaltiger Art können bereits blühen, wo die Philosophie noch nicht geboren ist. Wenn aber die Philosophie zu keimen anfängt, so erzeugt sie leicht Anfangs leidenschaftliche Zweifler, und die ersten Gegenstände des Zweifels werden die Welt und ihr Ursprung. Die herrschende Nationalreligion bleibt unangetastet — sie wird als etwas betrachtet, das ganz ausser dem Gebiete philosophischer Forschungen liegt. Sie wird als ein Theil der bürgerlichen Verfassung angesehen, in welcher der anfangende Philosoph keine Zerrüttung anzurichten wagt. Sein Schauplaz ist die Natur, und seine Blike erheben sich izt

zum

zum erstenmale über Alles Sichtbare und Willkührliche in eine unsichtbare Welt und in das Reich des Nothwendigen.

Wo, unter welchem Volke der Welt sollen wir aber nun die erste Keime des Skepticismus suchen? So wenig sich der Ursprung der Philosophie überhaupt historisch genau bestimmen läßt, eben so wenig läßt sich der Zeit-Ursprung des Skepticismus mit Zuverlässigkeit angeben. Wir müssen die Data zur Geschichte der Philosophie nehmen, so unvollständig und dürftig als sie einmal da sind. Wir können die schönsten Ideale von Geschichten des philosophirenden menschlichen Verstands schaffen, und damit Alles, was bereits geleistet ist, verspotten — aber wenn wir jene Ideale ausführen wollen, so fehlt es uns überall an hinreichenden Materialien.

Wir müssen die Geschichte der Philosophie bei den Griechen anfangen. Sie sind das erste bekannte Volk, das eigentlich philosophirt hat. Die Philosophie wuchs bei ihnen auf eigenem Boden, so viel sie auch sonst von andern Völkern empfangen haben mögen. Bei ihnen hat sie alle Stufen des Wachsthums und der Abnahme erfahren, und wenn andere ältere Völker auch philosophirt haben, so muß es bei ihnen ohngefähr eben so gegangen seyn, wie bei den Griechen, wenn anders ihre Philosophieen nicht bloß Dichtungen oder Träume oder Priesterlehren waren. Noch mehr. Aus den philosophischen Werken der Griechen ist die Weltweißheit aller izt philosophirenden Nationen hervorgegan-

gangen. Griechische Philosophie ist also der Mittelpunkt, um welchen sich die ganze Universalgeschichte der Weltweisheit, so wie sie izt gedacht und geschrieben werden kann, bewegt.

Aus einem noch stärkeren Grunde müssen wir die Geschichte des Skepticismus bei den Griechen anfangen. Wenn auch ältere bekannte Völker gewisse Meinungen und Vorstellungen unter sich gehabt haben, die den Namen der Philosopheme verdienen, so ist doch so viel gewiß, daß ihnen auf der Welt nichts fremder war, als der Skepticismus. Bei den Griechen aber zeigte er sich sehr frühzeitig, und ging beinahe alle die Veränderungen durch, deren er fähig ist. Er erlosch und erschien wieder, er nahm es bald mit allen möglichen dogmatischen Denkarten auf und bereitete sich Materialien, welche die Skeptiker aller folgender Jahrhunderte genuzt haben. Nach einer alten Sage müßte zwar ein Theil der Pyrrhonischen Weisheit aus Indien gekommen und von den Gymnosophisten gelehrt worden seyn. [72]) Allein es ist bekannt, wie wenig diesen

72) Diog. Laert. IX, p. 669. sagt von Pyrrho: ειτα αναξαρχῳ ξυνακολουθων πανταχῃ, ὡς και τοις γυμνοσοφισαις εν Ινδοις συμμιξαι και τοις μαγοις· ὁθεν γενναιοτατα δοκει φιλοσοφησαι το της ακαταληψιας και εποχης ειδος εισαγαγων — ουδεν γαρ εφασκεν ουτε καλον ουτε αισχρον — Auffallend ist es, daß schon Strabo und Megasthenes (Strab. Geogr. L. XX.) und auch in neueren Zeiten Bernier (Voyages T. II. S. 150. 164.) einer Secte von Brachmanen gerade die Meinung zugeschrieben, welche Pyrrho nach Diogenes von Laerte Nachricht aus Indien geholt haben soll, daß

dieſen Nachrichten von den Schäzen griechiſcher Weisheit, die aus Indien gekommen ſeyn ſollen, zu trauen iſt. Weit wahrſcheinlicher iſt es, daß Indien ſie aus Griechenland erborgt hat [73]), oder daß die griechiſche Schriftſteller die Lehren ihrer Nation wegen entfernter Aehnlichkeiten auf die Indier übertragen haben. Uebrigens verdient doch das, was Sextus von Anacharſis dem Scythen ſagt, hier angeführt zu werden. Anacharſis, ſagt er, (adv. Math. VII, 55. ff.) ſoll (ὡς φασιν, er weiß es alſo bloß aus Hörenſagen) ſoll alles Vermögen von irgend einer Kunſt mit Gewißheit zu urtheilen aufgehoben, und die Griechen, welche ein ſolches annahmen, ſehr getadelt haben. Wer, ſagt er, ſollte etwas techniſch beurtheilen? der Unerfahrne oder der Künſtler? Daß es der erſte nicht kann, verſteht ſich von ſelbſt. Aber auch der Künſtler kann es nicht. Entweder urtheilt er über dieſelbige Kunſt,

daß nämlich nichts an ſich gut oder böſe, rühmlich oder ſchändlich ſei. Uebrigens citirt Diogenes vorher Alexanders Schrift, welche den Titel διαδοχαι των φιλοσοφων führte, auf eine ſolche Art, daß es ſcheint, er habe ſeine Nachricht aus dieſem Schriftſteller genommen. Dieſer Alexander iſt aber wahrſcheinlich eben derjenige, der ſonſt Polyhiſtor heißt und zur Zeit des Sylla zu Rom war. S. Ionſius de ſcriptoribus hiſt. philoſ. II, 16, 1. 2.

73) Bayeri Hiſtoria regni Graecorum Bactriani p. 165. ſeqq. Meiners Hiſt. doctr. de vero Deo p. 122. ſqq.

Kunſt, die er ausübt, oder über eine andere. Im zweiten Falle kann er nicht urtheilen. Im erſten Falle iſt der Urtheilende und das Beurtheilte einerlei. Indem der Urtheilende die Kunſt eines Andern beurtheilt, beurtheilt er ſeine eigene Kunſt, ſich ſelbſt, und iſt inſofern kein glaubwürdiger Zeuge. Es gibt alſo gar kein gültiges Urtheil über eine Kunſt (keine κριτικην καταληψιν πασης της τεχνης, §. 55. ja kein Criterium per quod §. 59.).

Die mythiſche Philoſophie der Griechen hatte aufgehört Philoſophie für ſie zu ſeyn. Populäre Volkslehrer traten auf und erwarben ſich durch ihre faßliche, lehrreiche, nüzliche Sittenſprüche allgemeines Anſehen. Aus der Hülle des Mythus trat izt der ſimple, treffende Sittenſpruch hervor, und hie und da eine eigentlich ſpeculative Lehre. Unter jenen weiſen Sittenlehrern hat Thales aus Miletus in Jonien, ſo viel wir wiſſen, zuerſt über den Urſprung und die Erhaltung der Welt philoſophirt. Er hatte Schüler, auf die ſein philoſophiſcher Forſchungsgeiſt forterbte, die aber ſelbſtdenkend genug waren, um von den Lehren ihres Meiſters ſelbſt in weſentlichen Puncten abzuweichen. Alle beſchäftigten ſich mit Unterſuchungen über den Urſprung und Zuſammenhang der Welt. Pythagoras, der ſelbſt auch den Unterricht des Thales genuzt hatte, wurde in Grosgriechen-

land

land noch weit mehr für die Philoſophie, als Thales in Kleinaſien geworden war. Er umfaßte mehr, und wirkte mehr. Metaphyſik der Natur, Moral und Staatskunſt erhielten unter ſeinen Händen eine neue Geſtalt und eine größere Ausdehnung, als ſie vorher gehabt hatten, und durch die Stiftung einer Schule, die mit der Einrichtung eines geheimen Ordens wenigſtens viel Aehnlichkeit hatte, erhielten die ſeltene Kenntniſſe des Samiſchen Weltweiſen mehr Intereſſe, mehr Dauer, mehr Einfluß, und zwar in einem ſolchen Grade, daß ſie noch lange fortwirkten, indem der Bund ſchon bei Lebzeiten ſeines Stifters zerſtört war.

So ſehr die Joniſchen und Pythagoriſchen Weltweiſen in einzelnen metaphyſiſchen Grundſäzen von einander abgewichen waren, ſo ſtimmten ſie doch alle in Einem Punkte überein. Ihre Metaphyſik beſchäftigte ſich beinahe allein mit der Erklärung des Urſprungs und der Einrichtung der Welt und den Grund derſelben ſezten ſie in Ein höchſtes Princip. Bei dem einen war es das Waſſer, bei dem andern war es die Luft, bei dem dritten war es ein Mittelding zwiſchen beiden, Pythagoras bezeichnete es mit der Zahl Eins, wahrſcheinlich durch eine höhere Abſtraction aus vorhergehenden Unterſuchungen und in der dunklen Ahndung einer Urſache, die noch auſſer den Grenzen materieller Subſtanzen liege. Alle dieſe Philoſophen aber wurden ohne Zweifel durch die Tendenz der Vernunft nach Einheit zu dieſer Uebereinſtim-

mung hingeleitet, da sonst eben sowohl mehrere sinnliche Gegenstände und Erscheinungen der Natur von ihnen als Ursachen der Welt hätten angegeben werden können.

Xenophanes.

Da, wo der Pythagoräische Bund seine Entstehung und seinen Untergang gefunden hatte, in Grosgriechenland und zwar in Elea, stand bald der Stifter einer neuen Secte auf, der aus eben dem Vaterlande herstammte, in welchem die Philosophie geboren worden war, Xenophanes aus Colophon. Man sieht es deutlich an den Lehren dieser Secte, daß den Eleatikern ältere philosophische Untersuchungen gar wohl bekannt waren; ihre Behauptungen sind großentheils Widersprüche gegen ältere Lehrsäze. Vielleicht hat gerade dieser Umstand mit dazu beigetragen, daß diese Weltweisen die Vorbereiter des Skepticismus wurden. Sie suchten die Neuheit, sie fühlten das Unstatthafte und Dürftige älterer Lehren, sie wollten andere an ihre Stelle sezen, und trafen neue Schwierigkeiten an, die sie sich nicht vorgestellt hatten. Daher ist ihr Ton entscheidend, wenn sie ältern Lehren widersprechen, und skeptisch, wenn sie ihre eigene Lehren in Harmonie bringen wollen.

Die Lehren des Xenophanes werden sonst von den alten Schriftstellern sehr verschieden dargestellt, darinn aber widerspricht keiner dem andern, daß

daß er die Unbegreiflichkeit der Dinge gelehrt und alle sinnliche Erkenntniß für täuschenden Schein ausgegeben habe. Man glaubt gewöhnlich, daß er auf diese Lehre durch einen andern seiner Säze geleitet worden sei, nämlich den: daß Alles Eins und unveränderlich sei — ein Saz, der ihn genöthigt habe, die Erscheinungen der verschiedenen Theile und der Veränderungen in der Natur für bloße Täuschungen zu erklären. Dieß sagt jedoch kein Alter, sondern meines Wissens hat es zuerst Bayle behauptet [74]). Wirklich leitete auch jener Saz gar nicht auf die Unbegreiflichkeit aller Dinge, sondern nur darauf, daß es bloße Täuschung sei, wenn uns etwas in der Natur

74) Dictionnaire Art. Xenophanes. Not. B. Toute la secte eleatique croïoit avec lui l'unité de toutes choses et leur immobilité: et peut être ne me tromperai-je point, si j'ose dire, que de-là est né le dogme que le Sceptiques ont tant prôné, que nos sens nous trompent et qu'il ne faut par se fier à leur temoignage. Car comme l'on objectoit à ces philosophes qu'il se fait continuellement de nouvelles generations, ce qui suppose ou qu'il y a deux principes l'un passif l'autre actif ou qu'à tout le moins la substance unique de la nature n'est pas immuable, ils ne trouverent point de meilleur expédient contre cette difficulté, que de nier qu'il se fit des generations. Il falut donc qu'ils soutinssent, que le nature demeuroit toujours la même, et que les changemens, que nous croïons qu'elle souffre ne sont que des illusions de nos sens et que de pures apparences. So urtheilen z. E. auch Meiners Geschichte der Wissensch. in Griech. und Rom I. 610. f. Buhle Geschichte des philosophirenden menschl. Verstandes I. 288. f.

Digitized by Google

getheilt oder verändert scheine. Selbst in den Gegenständen der Natur konnte noch Manches begreiflich seyn, wenn sie uns auch durch einen blossen Schein von Getheiltheit und Veränderlichkeit täuschte. Zudem könnte man vielleicht umgekehrt behaupten, daß Xenophanes durch seinen Hang zum Skepticismus vielmehr zu dem Saze geleitet worden sei, daß Alles Ein unveränderliches Ganze sei — ein Saz, von dem es noch weit unbegreiflicher, als von dem andern, ist, wie Xenophanes darauf kam, wenn ihn nicht irgend ein Hang, irgend eine andere Lehre dazu antrieb. Wahrscheinlich fand er die verschiedene Versuche älterer Weltweisen, den Ursprung der Welt zu erklären, ganz unbefriedigend [75]). Sein eigenes Nachdenken über diesen Gegenstand führte ihn auf die Untersuchung des Begriffs der Entstehung, der Causalität — Dieser Begriff, der schon so viele Denker verwirrt und so manche Zweifler hervorgebracht hat, verwirrte ihn und preßte ihm manche bittere Klagen über die Unbegreiflichkeit der Dinge aus. Der Ursprung der Welt und jede einzelne Veränderung in derselben erschienen ihm izt unter Einer Kategorie und der eine war ihm so unbegreiflich als die andere. Entstehen? — Aber aus Nichts wird nichts [76]). Alles, was uns zu entstehen

75) Auch sagt Diogenes IX. p. 639. ausdrücklich: αντιδοξασαι δε λεγεται Θαλη και Πυθαγορᾳ —

76) Aristot. de Xenophane, Zenone et Gorgia C. 3.

ſtehen ſcheint, iſt entweder vorher ſchon vorhanden geweſen, oder nicht. Im erſten Falle entſteht es eigentlich nicht — im zweiten Falle kann es nicht entſtehen: denn abermal: Aus Nichts wird nichts! Der Widerſpruch zwiſchen dieſem ſpeculativen Saze und den Ausſprüchen des gemeinen Menſchenverſtands, welchen Xenophanes in ſich empfinden mußte, konnte gar leicht jene Ausbrüche von Unmuth bei ihm hervorbringen, von welchem alle ſeine ſkeptiſche Aeuſſerungen den Stempel tragen *). Er gab endlich den Ausſprüchen der Speculation nach und erklärte nun dogmatiſch alle ſinnliche Erfahrungen von Theilen und Veränderungen der Körperwelt für täuſchenden Schein.

Xenophanes war übrigens kein Skeptiker, auch nicht einmal ſo weit, daß er die Unbegreiflichkeit aller Dinge dogmatiſch behauptet hätte. Sextus, der ſeine hiehergehörige Ausſprüche aufbewahrt hat, ſagt es ſelbſt zweifelhaft [77]). Er führt in drei Stellen ſeiner Werke einen Ausſpruch von ihm an, der ſo lautet: „Niemand weiß etwas Gewiſſes von den Göttern und niemand wird irgend etwas dergleichen von ihnen erfahren, noch auch von dem, was ich über andere Dinge behaupte: denn wenn einer auch vielleicht die Wahrheit meiſtentheils treffen ſollte,

*) In dieſem Tone läßt ihn auch Timon in ſeinen Σιλλοις reden bei Sextus Hyp. I, 33. p. 58. Fabric.

77) adv. Math. VII. 49. Ξενοφανης μεν κατα τινας ειπων παντα ακαταληπτα —

ſo weiß er es doch nicht — es bleibt immer bloße Meinung.“ Dieſen Ausſpruch deutet Sextus einmal ſo, daß Xenophanes das Criterium per quod geleugnet habe, weil es eben ſo viel ſei, ob uns das Vermögen, die Wahrheit zu finden, gänzlich mangle, oder das Vermögen, die gefundene Wahrheit als ſolche zu erkennen [78]). In einer andern Stelle ſagt Sextus ausdrücklich, daß Xenophanes nach der Auslegung anderer durch dieſen Ausſpruch nicht alles Begreifen aufgehoben habe, ſondern nur das wiſſenſchaftliche und unerſchütterliche Begreifen der Dinge; alſo das wahrſcheinliche noch übrig laſſe: denn dieß werde durch die Worte angezeigt: es bleibe immer bloße Meinung. „Nach Xenophanes Meinung, ſezt Sextus hinzu, wäre alſo ein Vermögen, das Wahrſcheinliche zu erkennen, (δοξαστος λογος), das Criterium (per quod) des Wahren [79])—“ Sextus alſo wagt es ſelbſt nicht,

78) l. c. 49 — 52.

79) l. c. 110. Sextus widerſpricht ſich alſo nicht, wie Meiners a. a. O. S. 611. behauptet. Sextus bleibt ſich ſelbſt nicht gleich und legt dieſelbigen Verſe des Xenophanes an verſchiedenen Stellen auf eine ganz verſchiedene Art aus VII, 49 et 110. Beide Auslegungen ſind, meiner Meinung nach, entgegengeſezt. Sextus läßt ja an beiden Stellen merken, daß einige ſo, andere anders erklären. In der erſten „κατα τινας“ in der andern „κατα τους ὡς ἑτερως αυτον εξηγεμενους.“ Die dritte Stelle ſteht adv. Math. VIII, 326. Hier ſcheint er den Ausſpruch des Xenophanes nur auf ſolche Gegenſtände zu beziehen, die ihrer Natur nach dunkel ſind, nicht auf evidente, auf das αδηλον, nicht auf

nicht, so geneigt er auch dazu gewesen zu seyn scheint, zu entscheiden, ob wirklich Xenophanes eine durchgängige Unbegreiflichkeit aller Dinge gelehrt habe. Solche Aussprüche waren auch ohne Zweifel bei ihm nichts anders, als Wirkungen einer skeptischen Laune, die ihn zuweilen anwandelte [80]), und sich dann in Poesie ergoß, in welcher man keinen ganz bestimmten philosophischen Sinn suchen darf.

Es kommt noch ein anderer Grund hinzu, warum man den Xenophanes für keinen Skeptiker halten kann. Seine ganze Metaphysik bezog sich eigentlich auf die Sinnenwelt — und eben so auch seine Zweifel. Der Ursprung und Zusammenhang der Welt, Erde und Mond — dieß waren die Gegenstände seiner Speculationen — und so dreist er darüber oft entschied, so preßten ihm doch diese Räthsel im dunkeln Gefühle des Unzureichenden seiner Erklärungen oft auch skeptische Klagen aus. Auf übersinnliche Gegenstände hingegen und auf die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens hat er sich eigentlich nicht eingelassen, und sie so wenig zu Gegenständen der dogmatischen Behauptung als des Zweifels gemacht. Wenn er auch Alles im Ernste für unbegreiflich

auf das πρωδηλον, und diese Erklärung ist vielleicht nicht die schlechteste.

80) S. Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie I. 160. ff.

erklärt hätte, so wäre dieß doch bloß von dem dürftigen Inhalte der damaligen Metaphysik zu verstehen, und wenn man dem Menschen bloß das Vermögen, das Wahrscheinliche zu erkennen, zugesteht, so ist dieß abermals bloß auf die benannte Gegenstände seiner Untersuchungen einzuschränken. Bayle behauptet zwar, daß Xenophanes der Vernunft nicht mehr, als den Sinnen getraut habe, allein seine Gründe sind nicht überzeugend [81]). Zudem sagt Aristocles

81) Bayle's Gründe in der weitläuftigen Not. L. Art. Xenophanes reduciren sich auf folgende drei. 1) Plutarch bei Euseb. Praep. Ev. I, 8. αποφαινεται δε και τας αισθησεις ψευδεις και καθολυ συν αυταις και αυτον τον λογον διαβαλλει — Diese Behauptung Plutarchs scheint aus eben jenen Versen geflossen zu seyn, die Sextus aufbehalten hat, die sich aber, wie gezeigt ist, auch anders auslegen lassen. Uebrigens drückt das Lästern der Vernunft, das Plutarch dem Xenophanes beilegt, noch keinen Vernunftscepticismus aus — 2) X. lehrte, daß Alles, was ist, vergänglich ist. Diog. p. 640. Wohl — aber er dachte dabei bloß an die Sinnenwelt, und, wenn er auch die menschliche Vernunft darunter verstand, so folgte daraus noch nicht, daß sie so, wie wir besitzen, trüglich ist. 3) Man konnte dem Colophonischen Weltweisen gegen seinen Saz, daß alle Veränderungen in der Natur bloß falscher täuschender Schein wären, einwenden, und man hat es ihm ohne Zweifel eingewendet: „Die Erscheinungen der Sinne würden sich nicht ändern, wenn unsere Seele immer dieselbige bliebe, und wenn die Gegenstände ausser uns sich nicht veränderten: folglich muß wenigstens das leidende Subject der Perceptionen in uns, ein veränderliches Wesen seyn: es ist also nicht wahr, daß in der Welt keine Veränderung vorgehe. Auf diese Einwendung nun konnte Xenophanes nicht anders antworten, als: Auch unsre Vernunft ist

Digitized by Google

cles ausdrüklich, daß Xenophanes das Zeugniß der Sinne durchaus verworfen, und der Vernunft allein Glauben beigemeſſen habe [82]). Die richtigere Beſtimmung iſt, glaub' ich, die, daß er den Unterſchied zwiſchen Sinnen- und Vernunfterkenntniß noch nicht deutlich gemacht hat, aber in ſeinen ſkeptiſchen Klagen bloß die erſte im Sinne hatte. Was ſeine Declamationen gegen die Religion betrifft, ſo waren ſie bloß gegen die heidniſche gerichtet und nicht ſkeptiſch, ſondern im höchſten Grade dogmatiſch und wegwerfend.

Parmenides.

Was Xenophanes noch nicht gethan hatte, das that ſein Freund und Schüler Parmenides — er unterſchied die Erkenntniß durch die Sinne von der Erkenntniß durch die Vernunft. Jene erklärte er für ungewiß, dieſe für untrüglich und

iſt eben ſo betrüglich, als unſere Sinne." Dieſer Grund ſezt meines Erachtens ſchon eine größere Ausbildung der Metaphyſik voraus, als ſie damals hatte. In dieſen Zeiten haben die Philoſophen und ihre Gegner die Conſequenzen der Säze nicht ſo deutlich geſehen, wie aus einer Menge von Beiſpielen aus der alten Geſchichte der Philoſophie erhellt. Aber die Conſequenz war nicht einmal an ſich nothwendig. Das Vermögen in uns, welches die ſinnliche Erſcheinungen empfängt, iſt von dem Vermögen der Vernunft noch verſchieden. Jenes konnte X. vielleicht für trüglich ausgeben, dieſem aber eine Einheit und Unwandelbarkeit zuſchreiben, die es auch wirklich mehr als irgend ein anderes Ding in der Welt hat.

82) Euſeb. Praep. VIII, 1.

unabhängig von dem Zeugniß der Sinne [83]). Er drückte sich darüber zu Anfang eines poetischen Werks über die Natur ohngefähr so aus: „Pferde ziehen mich auf rollendem Wagen unaufhaltsam dahin — auf den glorreichen Weg jenes höheren Genius. Mädchen gehen voran — Töchtern der Sonne — Sie verlassen die Wohnungen der Nacht und treten ans Licht. Sie führen mich an die große Pforte, deren Schlüssel die rächende Dice hat. Sie bereden sie mit schmeichelhaften Worten, die Thore zu öffnen, und leiten den Wagen in die Wohnung der Göttin. Die Göttin empfängt mich freundlich und faßt mich bei der Hand. Sohn, sagt sie, sei gegrüßt! Kein misgünstiges Schicksal hat dich diesen Weg geleitet. Noch ist er von keinem Sterblichen betreten worden. Ich will dich lehren, was lautere untrügliche Wahrheit, und was bloß täuschende Meinung der Sterblichen sei. Hüte dich vor der lezten und traue ihr nie auch bei der längsten Erfahrung — beurtheile nach der Vernunft, was die Erfahrung dir sagt [84])—“ Sextus deutet diese Dichtung so, daß durch die Pferde die unordentliche Leiden-

83) — τον δε επιστημονικον, τουτεστι τον ἀδιαπτωτον, ὑποθετο κριτηριον· αποσας και της των αισθησεων πιστεως Sext. adv. Math. VII, 111.

84) l. c. Diese Verse des Parmenides haben viele Dunkelheiten und Sprachschwierigkeiten, der Sinn aber, den ich in der obigen Darstellung ausgedrükt habe, liegt deutlich darinn.

Digitized by Google

Leidenschaften, durch den Weg des Genius die philosophische Speculation, durch die Töchtern der Sonne die Sinne, durch die Göttin Dice das Vermögen der Seele etwas gewiß einzusehen bezeichnet wird [85]). Wenn man aber auch diese Deutung zu subtil finden sollte und noch weit mehr zur poetischen Einkleidung rechnen wollte, so würde doch aus dem Schlusse der Stelle ganz deutlich erhellen, was Parmenides mit der ganzen Dichtung bezwekt. Er unterscheidet Wissenschaft von Meinung, Vernunft von einer Erkenntniß, an welcher sie keinen Antheil hat. Er verwirft übrigens die sinnliche Erfahrung nicht ganz, wie sich viele vorgestellt haben, sondern will nur, daß sie durch die Vernunft geprüft werde [86]). Die Meinung aber scheint sich bei ihm durchaus bloß auf sinnliche Erkenntniß bezogen zu haben.

Heraklit.

Nachdem Parmenides diesen Unterschied einmal gemacht hatte, so wurden diese beiden Vermögen der

85) l. c. 112. 113.

86) V. 34. f.

κεινωι δε λογωι πολυπειρον ελεγχον
εξ εμεθεν ρηθεντα· μονος δε γε θυμος οδοιο
λειπεται — — —

Die Verse, welche Aristoteles in seiner Metaphysik III, 5. p. 507. Casaub. von Parmenides anführt, scheinen auf eben diesen Sinn zu leiten:

Ὡς γαρ εκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων
Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αυτο
Εστιν ὁπερ φρονεει μελεων φυσις ανθρωποισι
καθ πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα.

der Seele genauer untersucht, und zwar scheint ein Theil der Weltweisen die Vernunft, ein anderer die Meinung einer sorgfältigern Prüfung gewürdigt zu haben. Unter die lezte gehört Heraklit von Ephesus, ein Mann, der in Sitten, Grundsäzen und Lebensart ganz seine eigene Bahn gieng. Er scheint durch den Anblick der Sittenverderbniß in seinem Vaterlande und durch ein lebhaftes Gefühl der Unvollkommenheiten und Bitterkeiten, die mit dem Umgange mit Menschen verknüpft sind, veranlaßt worden zu seyn, eine Zeitlang als philosophischer Einsiedler zu leben. Als Jüngling erregte er durch ein bescheidenes Bekenntniß seiner Unwissenheit, bei schönen Talenten und Kenntnissen, Bewunderung, als Mann wollte er ohne Zweifel durch die Behauptung, daß er Alles wisse, nicht sowohl den Umfang seines Wissens, als überhaupt den kleinen Umfang der menschlichen Erkenntniß bezeichnen. Er benuzte keinen Unterricht, sondern schöpfte Alles aus sich selbst. Er schrieb ein Werk über die Natur, in welchem er vom Weltall, von der Staatsverfassung und der Lehre von Gott handelte. Er legte es im Tempel der Diana nieder. Es ist wegen seiner Dunkelheit berühmt, enthielt aber auch sehr viele lichtvolle und gedankenreiche Stellen. Es erwarb ihm großen Ruhm und eine gewisse Zahl von Anhängern, die sich nach seinem Namen nannten. Er behauptete darinn, daß die Natur der Seele für uns auf immer unerforschlich, daß die Meinung eine

Krank-

Krankheit sei, und daß der Anschein lüge [87]). Alle alten Schriftsteller stimmen darinn überein, daß er gelehrt habe, alle sinnliche Gegenstände seien in beständigem Flusse, beständigen Veränderungen unterworfen, in beständigem innerem und äusserem Kampfe begriffen, ja sie vereinigen immer zu gleicher Zeit zwei widersprechende Zustände in sich [88]). Die Sinnenerkenntniß erklärte er für trüglich, der Vernunft schrieb er die Fähigkeit zu, die Wahrheit zu erkennen [89]). Wie ist Heraklitus auf diese Meinungen gekommen und wie hängen sie unter einander zusammen? Die Behauptung, daß Alles in beständigem Flusse sei, konnte nicht auf der Erfahrung allein beruhen, welche freilich unzählige Veränderungen in den Gegenständen, aber doch keine unaufhörliche darbietet. Jene Behauptung floß ohne Zweifel theils daraus, daß Heraklit den beständigen Wechsel von Vorstellungen in der Seele auf äussere Gegenstände übertrug, was überhaupt den alten griechischen Philosophen öfters begegnete, theils daraus, daß er die schnelle und unerwartete Veränderungen, die oft in der Natur vorgehen, nicht anders erklären konnte, als unter der Voraussezung, daß, indem sie ganz zu ruhen scheinen, inzwischen immer unvermerkte

87) Alle diese Züge sind aus dem Heraklitus des Diogenes von Laerte genommen.

88) Diog. IX. p. 632. Aristot. Met. I, 5. III, 5. de coelo III, 1. Sext. P. H. I, 29. auch Plato im Theätetus —

89) Dieß beweist Sextus mit Stellen aus seinem Werke von der Natur adv. Math. VII, 126 — 134.

merkte Veränderungen in ihnen vorgiengen, durch welche die sichtbare und fühlbare Veränderungen vorbereitet werden. Endlich scheint auch die Lehre des Heraclitus, daß das Feuer das Grundprincip aller Dinge sei, mit jener Behauptung zusammenzuhängen. Alle Veränderungen in der Welt waren nach seiner Vorstellung entweder Verwandlung des Feuers in andere Materien nach vorhergegangenen Kampfe, oder Zurückgehen, Wiederauflösung der Dinge im Feuer. Nun ist das Feuer etwas immer Bewegliches — Heraklit mußte sich also die ganze Natur in beständiger Bewegung, in beständigem Ausgehen und Wiederzurücktreten in den Grundstoff des Feuers vorstellen. Ein Feuerstrom durchfloß die ganze Sinnenwelt und ließ sie auch nicht einen Augenblick in demselbigen Zustande. Die Schnelle der Veränderungen nun konnte Heraklitus nicht stärker ausdrücken, als daß er zu gleicher Zeit ganz entgegengesezte Eigenschaften in demselbigen Gegenstande annahm. Eben dieser vorausgesetzte schnelle Wechsel der Veränderungen nun machte, daß der Ephesische Weltweise die Sinne für trüglich erklärte, weil sie auf diese Art unfähig waren, irgend ein Ding auch nur einen Augenblik festzuhalten, und es der Seele nach seiner wahren Beschaffenheit darzustellen. Aber auch nur insofern erklärte er die Sinne für trüglich [90]) — sonst mußte

90) Sextus drükt auch seine Meinung von den Sinnen nur sehr gelinde aus: την αισθησιν ακριτον ειναι νενομικε l. c. 126.

Hera-

mußte er nach seinem Systeme zugeben, daß die Veränderungen wirklich in der Natur vorgehen, welche uns die Sinne überliefern. Nur etwas in der ganzen Natur war seiner Lehre zufolge unwandelbar und bleibend — das Feuer. Ob gleich in beständiger Bewegung, so war es doch der Materie nach ein Stoff, in den sich alles wieder auflöst, der die ganze Welt durchströmt und in dem Menschen das Vermögen der Vernunft erzeugt, durch welche er die Wahrheit einzusehen im Stande ist. Alle Menschen haben einen gewissen gemeinschaftlichen Antheil dieses göttlichen Funkens empfangen — das, was nun die Vernunft allen ohne Unterschied sagt, worinn sie alle übereinstimmen — das ist reine, unwandelbare, göttliche Wahrheit [91]). Das System des Heraclitus war wirklich nicht so inconsequent und verworren, als man gewöhnlich zu behaupten pflegt. Wenn man es von den Bildern entkleidet, in welche es sein Urheber zum Theil absichtlich gehüllt zu haben scheint [92]), so erscheint es wirklich in einem sehr vor-

Heraclit selbst sagte: κακοι μαρτυρες ανθρωποισιν οφθαλμοι και ωτα βαρβαρους ψυχας εχοντων. l. c.

91) Am deutlichsten drükt Sextus die Meinung des Heraklitus in folgender Stelle aus: τουτον δη τον κοινον λογον και θειον και κατα μετοχην γινομεθα λογικοι, κριτηριον αληθειας φησιν ὁ Ηρακλειτος. ὁθεν το μεν κοινη πασι φαινομενον, τουτ' εστι πιστον· τω κοινω γαρ και θειω λογω λαμβανεται· τω δε τινι μονω προσπιπτον απιστον ὑπαρχειν δια την εναντιαν αιτιαν l. c. 131.

92) Dieß war auch schon die Meinung einiger Alten: ὡς μεν τινες, επιτηδευσας ασαφεστερον γραψαι, ὁπως οι δυναμενοι προσ-

vortheilhaften Lichte und unterscheidet sich dadurch von den meisten Systemen älterer Philosophen.

Aenesidemus sagte: die Skepsis seie der Weg zur Heraclitischen Philosophie, indem, ehe man sagen könne, daß einer und derselbige Gegenstand widersprechende Eigenschaften in sich vereinige, diese entgegengesezte Eigenschaften uns vorher erschienen seyn müssen, welches ein skeptischer Saz sei. Sextus, der diese Nachricht anführt (P. H. I, 29.) will dieß nicht zugeben, sondern bemerkt, daß dieser Saz den Skeptikern nicht eigen, sondern allen Philosophen, ja allen Menschen gemeinschaftlich sei (indem ja niemand leugnen könne, daß z. E. der Honig den einen die Empfindung des Angenehmen, den andern die Empfindung des Bittern gewähre) daß Heraclit ihn bloß aus der Erfahrung hergenommen und sonst so viel dogmatisch behauptet habe, daß man seine Philosophie gar nicht als Resultat der skeptischen betrachten könne.

Empedokles.

Empedokles scheint sich mit der Frage über die menschliche Gewisheit nicht viel beschäftigt zu haben. Er richtete seine Aufmerksamkeit auf Gegenstände, welche die Neugierde und Einbildungskraft mehr reizten. Er verband überhaupt mit dem Berufe des Weltweisen noch die Kunst des Redners, des

προσισιεν αυτω και μη εκ τε δημωδες ευκαταφρονητον η —
Diog. IX. p. 630.

des Dichters, des Arzts, eine raſtloſe politiſche Thätigkeit, und einen ſchwärmeriſchen Hang, von ſeinen Zeitgenoſſen als Wunderthäter und Vertrauter der Götter angeſtaunt zu werden. Bei dieſen Umſtänden konnten tiefſinnige Unterſuchungen über Wahrheit und Irrthum nicht in ſeinem Plane liegen, und noch weniger die Skepſis. Daher hat er, wie es ſcheint, die Frage über Gewisheit und Ungewisheit unſrer Erkenntniß nur zuweilen berührt und ſich darüber vielleicht auf eine widerſprechende Art erklärt [93]). Wenn alſo Ariſtoteles und Sextus widerſprechende Nachrichten von ſeinen Behauptungen liefern, ſo haben ſie vielleicht beide Recht, wenn man nur die Zeiten unterſcheidet, in welchen Empedocles das Eine oder das Andere behauptet haben mag. Dem Ariſtoteles zufolge hat er Denken und Empfinden für einerlei erklärt und die jedesmalige gegenwärtige Empfindung für Wahrheit gehalten [94]), welches nicht der Skepticismus ſelbſt war, aber leicht dazu leiten konnte. Dem Sextus zufolge

93) S. Tiedemanns Geiſt der ſpeculativen Philoſophie I, 258. ff.

94) de Anima III, 3. οἱγε αρχαιοι το φρονειν και το αισθανεσθαι ταυτον ειναι φασιν, ὡσπερ και Εμπεδοκλης ειρηκε· προς παρεον γαρ μητις αξεται (εναυξεται) ανθρωποισι. Metaph. III, 5. ὑπολαμβανουσι φρονησιν μεν την αισθησιν, ταυτην δε ειναι αλλοιωσιν· το φαινομενον κατα την αισθησιν εξ αναγκης αληθες ειναι φασιν. Εκ τουτων γαρ και Εμπεδοκλης και Δημοκριτος, και των αλλων, ὡς επος ειπειν, ἑκαστος, τοιαυταις δοξαις γεγενημενοις ενοχοι· και γαρ Εμπεδοκλης μεταβαλλοντας την ἑξιν, μεταβαλλειν φησι την φρονησιν· προς παρεον γαρ μητις αξεται ανθρωποισι —

zufolge gestand er ein gewisses besonderes, von der Empfindung verschiedenes Vermögen, die Vernunft, zu, welche die Sinnenerscheinungen berichtigen und die Wahrheit einsehen könne [95]). Bei dieser Behauptung wurde die Trüglichkeit der Sinnenerkenntniß vorausgesezt, die Empedocles auch in Versen ausdrükte, welche mehr Leidenschaft und Unwillen gegen die Vertheidiger der Wahrheit der Sinnenerkenntniß verriethen, als Feuer und Dichtergeist [96]).

Democrit und Anaxagoras.

Als diese Männer zu philosophiren anfiengen, waren schon verschiedene Versuche über die Wahrheit oder Täuschung der Sinnenerkenntniß gemacht, aus welchen sich neue Ideen entwikeln liessen. Democrit ließ es nicht bei allgemeinen Klagen über die Ungewisheit derselben bewenden — auch nicht bei der allgemeinen Bemerkung, daß die Sinnen durch die Vernunft geleitet werden müßten, wenn sie glaubwürdig seyn sollten, sondern unterschied die ver-

95) Jedoch gibt Sextus zu verstehen, daß nicht alle die Meinung des Empedocles auf diese Art ausgelegt haben adv. Math. VII, 122. αλλοι δε ησαν οἱ λεγοντες κατα τον Εμπεδοκλεα etc. und §. 120. führt er eine Erklärung an, die sich der des Aristoteles zu nähern scheint. §. 127. beschreibt er die Meinung des Empedocles kurz und deutlich so: επιπληξας τοις πλεον επαγγελλομενοις γινωσκειν, παριστησιν, ὁτι το δι' ἑκαστης αισθησεως λαμβανομενον πιστον εστι, τω λογω τωτων επιστατυντος· καιπερ προτερον καταδραμων της απ' αυτων πιστεως.

96) l. c. §. 123 — 125.

verschiedene Gattungen dieser Erkenntniß und gab bestimmte Gründe an, warum er den gröſten Theil derselben für trüglich halte. Er bemerkte, daß die Sinne von verschiedener Beschaffenheit seien, daß unter allen der Sinn des Gefühls (tactus) am meisten Beständigkeit habe und am glaubwürdigsten sei, weil er die äussere Gegenstände uns am nächsten bringe, weil er bei allen andern Sinnen zum Grund liege, und uns solche Eigenschaften der Körper bekannt mache, die schon zum Begriffe eines Körpers gehören. Er schloß also, daß dieser Sinn uns die Natur der Körper bekannt mache, indem die übrigen eigentlich nur Schattenbilder derselben darstellen. So scheint jene Corpuscularphilosophie entstanden zu seyn, welche dem Körper allein diejenige Eigenschaften übrig läßt, die durch den Sinn des Gefühls empfunden werden, alle andere aber bloß für verschiedene Lagen und Bewegungen gewisser Grundkörperchen ausgab, die keine Eigenschaft als die der Figur und Bewegung hätten [97]). So wur-

97) Aristoteles de sensu et sensibili c. 4. Δημοκριτος δε και οι πλειστοι των φυσιολογων, ὁσοι λεγουσι περι αισθησεως, ατοπωτατον τι ποιουσι· παντα γαρ τα αισθητα ἁπτα ποιουσιν· — τοις κοινοις των αισθησεων χρωντοι ὡς ιδιοις· μεγεθος γαρ και σχημα και το τραχυ και το λειον, ετι δε το αμβλυ και το οξυ το εν τοις ογκοις κοινα των αισθησεων εστι· οι δε τα ιδια εις ταυτα αναγουσιν, ὡσπερ Δημοκριτος· το γαρ λευκον και το μελαν, το μεν τραχυ φησιν ειναι, το δε λειον. εις δε τα σχηματα αναγει τας χυμους. Vergl. Garve Legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exemplum Lipsiae 1770. p. 30.

Digitized by Google

de also Democrit durch Mistrauen in das Zeugniß der Sinne auf die Atomenlehre geleitet und da eben diese Lehre noch auf andern Gründen ruhte, so ward sie eine neue Veranlassung für ihn, das Zeugniß der Sinne herunterzusezen. Da war auf der Welt nichts wirklich als Atomen und leerer Raum — alles übrige, was den Sinnen erscheint, war bloßer täuschender Schein. Nur diejenigen Eigenschaften der Körper, die man sich schon an den Atomen vorstellen muß, kamen ihnen wirklich zu. Uebrigens gab es zwei Gattungen von Erkenntniß, die eine durch die Sinne, die andere durch ein von den Sinnen unabhängiges Nachdenken. „Die eine, sagte Democrit, ist ächt, die andere ist dunkel. Sehen, Hören, Riechen, Schmeken, Berühren, gehören zu der lezten, die erste ist von ihr ganz abgesondert und ihr weit vorzuziehen[98]). Dieser Saz des Democrit läßt sich gar wohl mit dem andern vereinigen, daß uns der Sinn des Gefühls Wahrheit lehre. Unter Wahrheit verstand er hier bloß die Existenz der Atomen und des leeren samt den Eigenschaften der Figur und der Beweglich-

98) Sextus adv. Log. VII, 135. 138. 139. VIII, 184. In der lezten Stelle heißt es: „Democrit sagt, es gebe eigentlich keine Gegenstände der Sinne, sondern bloß leere Affectionen derselben. In den äussern Gegenständen selbst sei nichts süß oder sauer, warm oder kalt, weiß oder schwarz, noch irgend etwas von dem, was uns erscheine; dieß seien bloß Namen der Affectionen unsrer Sinne.“ adv. Math. VI, 53.

Digitized by Google

lichkeit. Obgleich die Erkenntniß durch diesen Sinn insofern eine wahre Erkenntniß war, so konnte sie doch an sich dunkel in Vergleichung mit der reinen Vernunfterkenntniß seyn. Man kann Manches von einer Sache gewiß wissen und doch ist unsre Erkenntniß von derselben dunkel. Was die Seele in sich selbst anschaut hat immer eine Art von Klarheit vor dem voraus, was sie ausser sich anschaut. Nach dieser Darstellung der Meinungen des Democritus wird man es nun nicht befremdend finden, wenn sich hie und da in seinen Schriften auch Aeusserungen fanden, die zu verrathen schienen, daß er durchaus Alles für ungewiß und unbegreiflich halte [99]). Wenn der Mensch einmal den Kreis des Wissens so enge eingeschränkt hat, als er that, wenn er die Vernunfterkenntniß zwar für gewiß erklärt hat, ohne jedoch zu bestimmen, was zu derselben gehört, wie Democrit gleichfalls that, so ist es nicht zu verwundern, wenn ihm zuweilen Aeusserungen entfahren, die der Ausdruk einer skeptischen Laune sind. Eben daher kommt es

99) Z. E. ετεη μεν οἱον ἑκαστον εστιν η ουκ εστιν ου συνιεμεν Sext. I. c. VII, 136. — γιγνωσκειν δε χρη ανθρωπον, ὁτι ετεης απηλλακται §. 137. — ετεη ὑδεν ισμεν περι ὑδενος ibid. δηλον εστι, ὁτι ετεη, οἱον εκαστον, γιγνωσκειν, εν αποριη εστι ibid. Sextus setzt das richtige Urtheil hinzu: και δη εν μεν τουτοις πασαν σχεδον κινει καταληψιν και μονον εξαιρετως καθαπτεται των αισθησεων. Hieher gehört auch der Ausspruch, den Aristoteles Metaph. III, 5. (p. 507. Casaub.) dem Democritus zuschreibt: „Entweder ist nichts wahr oder es ist uns unbekannt.“

Digitized by Google

auch, daß man im Alterthum sagte, die Democritische Philosophie habe etwas Gemeinschaftliches mit der skeptischen, weil sie sich derselben Beobachtungen und Ausdrüke bediene [100]). Beide gehen z. E. von der Erfahrung aus, daß der Honig einigen süß andern bitter scheine, und Democrit zieht daraus den skeptischen Schluß: der Honig ist nicht mehr süß als bitter, wobei er sich sogar des skeptischen Kunstausdruks: Nicht mehr (μαλλον) bedient. Sextus will übrigens diese Uebereinstimmung nicht zugeben. Er behauptet, daß die Skeptiker sich dieses Ausdruks in einem andern Sinne bedienen, als Democrit. Dieser wolle dadurch zu verstehen geben, daß der Honig oder irgend ein anderer Gegenstand keine von zwei entgegengesezten Eigenschaften an sich habe; die Skeptiker aber, daß sie nicht wissen, ob er beide oder keine von beiden an sich habe. Zudem habe ja Democrit Atomen und leeren Raum als etwas wahrhaft Existirendes dogmatisch gelehrt [101]).

Anaxagoras wich in einem der zulezt bemerkten Puncte vom Democrit ab und trat dem Heraclit bei. Er behauptete nicht nur, daß entgegengesezte Beschaffenheiten in Einem Gegenstande vereinigt seyn könnten sondern auch, daß in jedem Gegenstande dergleichen wirklich vereinigt wären. Diese

100) Sextus P. H. I, 30. ἡ Δημοκριτειος φιλοσοφια λεγεται κοινωνιαν εχειν προς την σκεψιν, επει δοκει τη αυτη ὑλη κεχρησθαι.

101) l. c.

Dieſe Behauptung war mit einer andern genau verbunden, daß jeder Gegenſtand das jedesmal wirklich ſeie, was er zu ſeyn ſcheine [102]). Die verſchiedene entgegengeſezte Eigenſchaften, die Ein Gegenſtand in verſchiedenen Zeiten darbietet, betrachtete Anaxagoras als Eigenſchaften, die er wirklich jedesmal an ſich hätte. Wie läßt ſich aber dieß mit ſeiner Lehre von den Homoiomörien und mit ſeinen Klagen über die Trüglichkeit der Sinne vereinigen? Wir wollen wo möglich dieſen edlen Weiſen nicht des Unſinns und Widerſpruchs beſchuldigen, deſſen die alten Philoſophen nur zu oft angeklagt werden, wenn man ihre Lehren entweder misverſteht oder über ihren Zuſammenhang nicht nachdenken will. Anaxagoras konnte allerdings über die Trüglichkeit der Sinne klagen und doch daneben behaupten, daß die Gegenſtände jedesmal wirklich das ſind, was ſie uns zu ſeyn ſcheinen. Er nahm ohne Zweifel mit Heraclit einen beſtändigen Fluß, eine beſtändige Veränderlichkeit in der Körperwelt an. Seine Klagen über die Trüglichkeit der Sinnenerkenntniß nun bezogen ſich nicht darauf, daß die Gegenſtände andere oder die Beſchaffenheiten gar nicht haben, die wir durch die Sinne erfahren, ſondern darauf, daß dieſe Beſchaffenheiten ſo veränderlich ſind und

102) Αναξαγορας δε αποφθεγμα μνημονευεται προς των εταιρων τινας, ὁτι τοιαυτα αυτοις τα ὀντα οἱα αν ὑπολαβωσι. Arist. l. c. B.

Digitized by Google

daß wir kaum erfahren können, welche Eigenschaften der Körper beständig und unveränderlich besizt. Seine Lehre von den Homoiomörien brachte es freilich mit sich, daß er den Körpern wenigstens Figur und Bewegung als nothwendige Eigenschaften zuschrieb. Aber dieß läßt sich mit seinen ganz allgemeinen Klagen über die Trüglichkeit der Sinne wohl vereinigen [103]). Wenn er sagte, daß der Schnee schwarz sei [104]), so wollte er ohne Zweifel bloß auf eine starke und und scherzhafte Art seinen Saz ausdrüken, daß uns die Sinne in Ansehung der Farben betrügen, und berief sich dabei auf die Farbe des Wassers, aus welchem der Schnee entsteht und in welches er zurükgeht. Die Vernunft erklärte er übrigens für das Criterium des Wahren [105]).

Zeno.

103) ὑπο αφαυροτητος των αισθησεων ᾗ δυνατοι εσμεν κρινειν τ' αληθες sagte er. s. Sext. adv. Math. VII, 90.

104) Sext. Pyrrh. Hyp. I, 13. Cic. Luc. 31. Galen. de simplic. medicam. II, 1.

105) Sext. adv. Math. VII, 91. ὁ μεν Αναξαγορας κοινως τον λογον εφη κριτηριον ειναι. Aristoteles sagt dagegen Metaphys. III, 7. ὁ δ' Αναξαγορου (κοινὸς λογος) εἰναί τι μεταξυ την αντιφασεως· ὡστε παντα ψευδη. ὁταν γαρ μιχθῃ, ὑτε αγαθον, ὑτε ὐκ αγαθον το μιγμα· ὡστε ὐδεν εἰπειν αληθες. Dieser Saz ist ganz logisch, und bezieht sich nicht auf das Seyn oder Nichtseyn. Auch Aristoteles hat ihn allein im logischen Sinne genommen, wie aus dem Zusammenhange der angeführten Stelle erhellt. Der Sinn desselben scheint folgender zu seyn. Alles ist entweder wahr oder falsch oder aus Wahrem und Falschem gemischt. Aber wie konnte nun Anaxagoras daraus schliessen, daß Alles falsch sei? Vielleicht durch

Zeno.

Zeno von Elea, ein Schüler des Parmenides, scheint die allgemeine Aussprüche seines Lehrers und anderer Weltweisen von dem Trüglichen und Schwankenden in der menschlichen Erkenntniß aufgefaßt zu haben und dadurch veranlaßt worden zu seyn, Versuche zu machen, wider einzelne Säze, die zur Philosophie seines Zeitalters gehörten oder die auch der gemeine Menschenverstand gewöhnlich als unzweifelhaft annimmt, so viele Gründe für und wider anzuführen, daß sie ganz zweifelhaft wurden. Die Philosophie war bisher nur in starker,

durch folgende Spizfindigkeit: Wenn es irgend etwas Wahres gebe, so dürfte es kein tertium, kein Mittelding zwischen Wahrheit und Irrthum geben. In diesem Falle würde, sobald etwas wahr wäre, nur noch das Gegentheil desselben, das Falsche übrig bleiben, und also das Wahre unzweifelhaft-wahr seyn. Nun aber gibt es noch ein drittes, eine Mischung des Wahren und Falschen. Diese Mischung von Bösem und Gutem ist weder wahr noch falsch, so wie Saures und Süsses unter einander gemischt, weder sauer noch süß ist. Wenn es irgend eine Wahrheit gäbe, so könnte dem nicht so seyn, so müßte aus jener Vermischung etwas Positives entstehen — etwas, das wenigstens zum Theil wahr wäre. Da dieß nicht der Fall ist, so ist die Wahrheit nichts, oder es gibt keine Wahrheit. Uebrigens hat entweder Aristoteles den Anaxagoras misverstanden, oder dieser Weltweise hat diesen Saz bloß zum Scherze als einen logischen Wiz aufgestellt. Der edle Klazomenische Weltweise, der so oft seinen festen Glauben an die Tugend und an einen bildende und regierende Intelligenz so rührend an den Tag gelegt hat, kann die Wahrheit für kein Unding gehalten und seinen Glauben am wenigsten einem solchen Sophisma aufgeopfert haben.

Digitized by Google

oft schwülstiger und dunkler, Poesie oder in ernster, feierlicher und gedrängter Prose vorgetragen worden. Der Vortrag war eben so wenig entwikelt als die Ideen und eben so wenig beredt, als die Ideen reich und fruchtbar seyn konnten. Die Philosophen fanden wenig Widersprüche bei ihren Säzen — sie trugen sie ihren Schülern vor und fanden Glauben oder legten sie in ihren Schriften nieder — Die kaum geborne Philosophie konnte noch wenige Kenner oder Gegner finden. Das Neueste, was irgend ein angesehener Weltweiser vorgetragen hatte, wurde immer für das beste gehalten. Die ersten griechischen Philosophen verschafften ihren philosophischen Lehren immer durch anderweitige Talente und Verdienste, durch politische, physische, medicinische Einsichten, wohl auch durch auffallende Sonderbarkeiten und durch ein Ansehen von geheimnißvollen Künsten und vertrautem Umgange mit den Göttern, das sie sich gaben, Einfluß und Autorität. Aber über philosophische Gegenstände zu sprechen, zu raisonniren, auf die verschiedene Einwürfe Rükſicht zu nehmen, das Für und Wider sorgfältig zu erwägen — dieß verstanden sie noch nicht. Ihr ganzer philosophischer Vortrag war mehr gedrängte Declamation als beredtes Räsonnement. Zeno wird als der Erfinder der Redekunst in der Philosophie, oder der Dialektik gerühmt. Er scheint ein sehr philosophischer Kopf gewesen zu seyn, und damit ein natürliches Talent zur Fertigkeit im Reden verbunden zu haben. Empedo-

pedocles war zwar Redner, er wird ſogar für den Urheber dieſer Kunſt ausgegeben [106]), aber er machte davon in der Philoſophie noch keinen Gebrauch. Ariſtoteles glaubt ihn bloß deswegen in der Geſchichte der Dialektik anführen zu müſſen, weil Redekunſt der Dialektik zur Seite ſtehe, indem beide Künſte einerlei Stoff haben [107]) — ein deutlicher Beweis, daß man die Dialektik mehr als Kunſt zu reden, denn als Kunſt zu denken anſah. Parmenides ſoll in der Dialektik nicht unerfahren geweſen ſeyn, aber man ſcheint dieß nicht ſowohl aus wirklichen Proben, als daraus geſchloſſen zu haben, weil er der Lehrmeiſter des Zeno war [108]), der für den wahren Urheber der Dialektik angeſehen wird.

106) Ariſtoteles Sophiſta bei Laert VIII, 57. Sextus adv. Math. VII, 6. ſagt: Εμπεδοκλεα μεν γαρ ὁ Αριστοτελης φησι πρωτον Ρητορικην κεκινηκεναι, welches Quintilian III, 1. ſo ausdrükt: Primus poſt eos, quos poetae tradiderunt, moviſſe aliqua circa Rhetoricen Empedocles dicitur.

107) bei Sextus l. c. ἡς (Ρητορικης) αντιστροφον ειναι την διαλεκτικην τυτεσιν, ισοστροφον, δια το περι την αυτην ὑλην στρεφεσθαι. Vergl. Ariſtot. Rhetor. I, 1. Ἡ Ρητορικη εστιν αντιστροφος τη διαλεκτικη· αμφοτεραι γαρ περι τοιυτων τινων εισιν, ἃ κοινα τροπον τινα ἁπαντων εστι γνωριζειν και ὐδεμιας επιστημης αφωρισμενης. διο και παντες τροπον τινα μετεχυσιν αμφοιν. παντες γαρ μεχρι τινος και εξεταζειν και ὑπεχειν λογον, και απολογεισθαι και κατηγορειν εγχειρυσιν.

108) Sextus l. c. Παρμενιδης δε υκ αν δοξαι της διαλεκτικης απειρως εχειν, επειπερ παλιν Αριστοτελης τον γνωριμον αυτυ Ζηνωνα Διαλεκτικης αρχηγον ὑπειληφεν. Die Stelle des Ariſtoteles fand ſich in ſeinem Sophiſta S. Diogenes l. c.

Digitized by Google

wird [109]). Es mögen wohl vor ihm schon einzelne Versuche in dieser Kunst gemacht worden seyn [110]), welches sich schon aus der Vollkommenheit, zu welcher er sie erhob, schliessen läßt, aber dieß hindert nicht, ihn für den Erfinder derselben anzusehen.

War Zeno ein Sophist? Er war es oder war es nicht, je nachdem man den Sinn des Worts bestimmt. Bayle [111]) und Meiners [112]) haben ihn insofern für einen Sophisten erklärt, als er in philosophischen Dingen eigentlich nie seine eigene Meinung feststelle, sondern bloß, um die Stärke seiner Kunst zu zeigen, alles auch das Gewisseste und Wahrste bestritten, alles auch das Ungewisseste und Widersprechendste vertheidigt habe. Demnach wären also seine wahren Meinungen gar nicht auszumachen, sondern es bliebe bloß die Frage übrig: mit was für Gründen er dieß oder jenes behauptet oder bestritten habe? — Wir wollen die zuverlässigere Nachrichten des Alterthums über ihn anführen.

109) S. Sextus l. c. Apulej. Apol. 1. Zenonem illum antiquum Velia oriundum, qui primus omnium dictionem solertissimo artificio ambifariam disolverat —

110) Isokrates Encom. Hel. II. 115. rechnet ihn, sagt Melissus, unter die Sophisten, und daher schliessen einige, daß schon vor Zeno die Kunst der Dialectik getrieben worden sei, s. Meiners Gesch I. 711. Isokrates scheint Sophistik und Dialektik für einerlei gehalten zu haben. So unrichtig diese Bestimmung ist, eben so wenig kann sein Zeugniß für die frühere Existenz der dialektischen Kunst überhaupt etwas beweisen.

111) Dict. Art Zenon.

112) Gesch. der Wiss. I. 710. ff.

führen. Zeno vertheidigte den Zeugniſſen der alten Schriftſteller zufolge den Saz, daß Alles, was exiſtirt, nur Eins ſei [113]). Er behauptete, daß es keine Bewegung gebe [114]), mit folgenden Gründen: 1) Das, was ſich bewegt, muß den Zwiſchenraum zwiſchen zwei Puncten oder Oertern durchlaufen; dieſer Zwiſchenraum aber iſt ins Unendliche theilbar, es iſt alſo unmöglich, daß der bewegte Körper jemals den Zwiſchenraum durchlaufe, ja daß er ſich nur durch den geringſten Theil dieſes Zwiſchenraums bewege. 2) Ein Körper, der ſich mit der gröſten Schnelligkeit bewegt, wird niemals einen andern erreichen, der ſich langſamer bewegt: denn der nachfolgen-

113) Ariſtot. de Zenone Opp. T. I. p. 753. edit. Caſaub. Repreh. Soph. I. 9. p. 180.

114) Seine Gründe dagegen hat Ariſtoteles Phyſ. VI. 9. angeführt, um ſie zu widerlegen. Er drükt ſie mit einer etwas dunklen Kürze ſo aus: 1) πρωτος μεν (λογος ζηνωνος) ὁ περι τα μη κινεισθαι, δια το προτερον εις το ἡμισυ δειν αφικεσθαι το φερομενον ἡ προς το τελος. 2) δευτερος δε ὁ καλουμενος Αχιλλευς· εστι δε ὑτος, ὁτι το βραδυτερον ὠδεποτε καταληφθησεται θεον ὑπο τυ ταχιστυ· εμπροσθεν γαρ αναγκαιον ελθειν το διωκον, ὁθεν ὡρμησε το φευγον. ὡστ' αει τι προισχειν αναγκαιον το βραδυτερον — 3) τριτος δε ὁ νυν ἐηθεις, ὁτι ἡ οἰτος φερομενη ἑστηκε. Ariſtoteles bezieht ſich hier auf den Anfang des Capitels, wo dieſer Einwurf ſo ausgedrükt iſt: Ει γαρ αει ἡρεμει παν, ἡ κινειται, ὁταν ἡ κατα το ισον (εστι δ' αει το φερομενον εν τῳ νυν, τῳ κατα το ισον) ακινητον τῳν φερομενῳν ειναι οἰτον. 4) τεταρτος δε ὁ περι των εν τῳ ταδιῳ κινουμενων εξ' εναντιας ισων ογκων παρ' ισυς, των μεν απο τελυς τυ ταδιυ, των δε απο μεσυ, ισῳ τῳ ταχει, εν ᾧ συμβαινειν οιεται ισυ ειναι χρονον τῳ διπλασιῳ τον ἡμισυν — Ich habe ſtatt dieſes Beiſpiels ein anderes gewählt, das aber daſſelbige beweiſt.

Digitized by Google

folgende Körper muß immer vorher den Ort erreichen, an welchem der vorangehende schon gewesen ist: der langsamer sich bewegende wird also immer voraus seyn. — Dieß Argument nimmt eigentlich seine Kraft bloß aus dem Vorhergehenden. 3) Wenn sich irgend ein Körper z. E. ein Pfeil bewegte, so müßte er zugleich in Ruhe und in Bewegung seyn. Der fliegende Pfeil ist in jedem Augenblicke in einem Raume, der ihm gleich ist. Er ist also daselbst in Ruhe: denn an einem Orte, aus welchem ein Körper herausgeht, ist er nicht: der Pfeil ist also in jedem Augenblike in Ruhe; wenn er sich aber je während seines Laufs bewegen sollte, so müßte er zugleich in Ruhe und in Bewegung seyn. 4) Man nehme zwei Körper von gleicher Länge z. E. jeden zwei Schuhe lang. Man lege sie auf ein Planum z. E. einen Tisch neben einander, so daß ihre Länge zusammengenommen vier Schuhe ausmacht. Nun bewege man sie zu gleicher Zeit einen über dem andern in entgegengesezter Richtung, z. E. den einen nach Osten, den andern nach Westen, biß das östliche Ende des einen und das westliche Ende des andern sich berühren. Wenn man nun die Distanz der Enden, durch welche sie sich vorher berührten, mißt, so findet sich eine Distanz von vier Schuhen, und doch hat jeder dieser beiden Körper nur einen Raum von zwei Schuhen durchlaufen. Wenn man annehmen will, daß der eine Körper sich schneller bewegte, als der andere, so wird der Widerspruch nur

größer,

Digitized by Google

größer, weil alsdann herauskömmt, daß eine kürzere und eine längere Zeit sich gleich sind. Die unendliche Theilbarkeit des Raums und der Zeit, welche zum Theil bei diesen Einwürfen vorausgesezt wird, scheint mit der Behauptung der Einheit des Weltalls im Zenonischen Sinne zu streiten, wiewohl man zweifeln kann, ob er selbst diesen Widerspruch gesehen hat. Noch deutlicher würde freilich Zeno seinen eignen Säzen widersprochen haben, wenn er geleugnet hätte, daß es einen Ort gebe [115]). Aber Aristoteles, aus dessen Physik allein etwas über diesen Umstand bekannt ist, sagt bloß, Zeno habe einen Zweifel gegen die Existenz des Orts aufgeworfen [116]). Zeno soll endlich behauptet haben auch das Eins, also nach seiner Philosophie: das All sei Nichts. Er schloß so: Alles ist Eins und untheilbar. Was untheilbar ist, ein Ding, in welchem man keine Theile unterscheiden kann, bringt keine Vermehrung hervor, wenn es zu einem andern hinzugesezt wird, und keine Verminderung, wenn es von einem andern hinweggenommen wird, ist also — Nichts. Nach Zenos Vorstellung war jedes wahre Ding eine Größe und zwar eine körperliche. Nur eine körperliche Größe war ein Ding, ein Wesen, im vollen Sinn des Worts: weil sie durch Hinzusezung zu einem andern Dinge es wirklich nach allen Dimen-

115) Dieß schreibt ihm z. E. Tiedemann zu in Nov. Bibl. philol. et crit. Vol. I. Fascic. 2.

116) Phys. IV, 3. Ζηνων ἀπορει, ὁτι ει ὁ τοπος ἐστι τι, ἐν τινι ἐσται.

menſionen vermehrt: da hingegen eine hinzugeſezte Linie nur die Länge, eine hinzugeſezte Oberfläche nur die Länge und Breite, ein hinzugeſezter Punct und die hinzugeſezte Einheit aber gar nichts vermehrt. Da es nun nach Zenos Sinn keine ſolche körperliche Größe gab, ſondern Alles Eins war, ſo ſchloß er, daß gar Nichts wäre [117]). Unmöglich kann Zeno alle dieſe Säze im Ernſte behauptet haben — er hat es aber auch meines Erachtens nicht deswegen gethan, um bloß ſeine neu erfundene Kunſt und ſeinen Scharfſinn zur Schau zu tragen. Er behauptete dogmatiſch mit Parmenides, das ganze Weltall ſei eins und untheilbar, aber indem er das Weſen dieſer Subſtanz ergründen wollte, ſtellten ſich ihm Zweifel dar, die er nicht zu löſen vermochte und die ihn auf entgegengeſezte Säze trieben. Er geſtand ausdrüklich, die Natur derſelben ſei ihm unerforſchlich, wenn er ſie aber erforſchen könnte, ſo würde er alle Schwierigkeiten leicht auflöſen können. Dieſe Nachricht des Simplicius [118]) gibt viel Auf-

117) So ſind ohne Zweifel die kurze und etwas ſchwere Worte des Ariſtoteles Met. II, 4. zu verſtehen: *ει αδιαιρετον αυτο το ἑν, κατα μεν το Ζηνωνος αξιωμα ὑδεν αν ειη. ὁ γαρ μητε προσιθεμενον μητε αφαιρουμενον ποιει τι μειζον* (add. *η ελαττον*) *ὑ φασιν ειναι τυτο των ὀντων, ὡς δηλονοτι ὀντος μεγεθους τυ ὀντος· και ει μεγεθος σωματικον· τυτο γαρ παντη ον· τα δε αλλα πως μεν προσιθεμενα ποιησει μειζον, πως δ' ὑδεν; οἱον επιπεδον και γραμμη, στιγμη δε και μοναϛ ὑδαμως.* Seneca ep. 88. Parmenides ait, ex his quae videntur, nihil eſſe in univerſum. Zenon Eleates omnia negotia de negotio dejecit, ait nihil eſſe.

118) in Phyſ. Ariſt. fol. 30.

Aufschluß über die Idee des Zeno. Seine philosophische Vorfahren und Zeitgenossen hatten bloß über die Unbegreiflichkeit der Dinge geklagt und declamirt, er entwikelte sie in einzelnen philosophischen Fragen. Er stellte sie nicht bloß zum Schein dar, sondern als wahre Schwierigkeiten, die er übrigens an sich nicht für unauflöslich hielt, die er aber unvermögend war zu beantworten. Mehrere seiner angeführten Einwürfe sind keine Sophistereien, sondern wirklich unauflösliche Fragen für unsere Vernunft, über die sie nichts bestimmen kann und auf die sie sich eigentlich gar nicht einlassen sollte. Insofern sind Zenos Räsonnements in einer Geschichte des Skepticismus sehr merkwürdig — sie lehren, wie die Vernunft sich mit sich selbst vereineinigt, wenn sie ihre Grenzen übersteigt. Was wir von Zenos Philosophemen wissen, ist in der That nicht hinreichend, ihn bloß für einen sophistischen Schwäzer zu erklären. Was er über andere Gegenstände, besonders über das Vernunftvermögen, geurtheilt hat, davon wissen wir nur wenig[119]). Wenn seine

119) Diog. IX. p. 647. führt von ihm die Meinungen an, es seien mehrere Welten, es gebe keinen leeren Raum, die Natur aller Dinge seie aus Warmem und Kaltem, aus Trokenem und Feuchtem entstanden, indem das Eine in das Andere verwandelt worden sei. Die Menschen seien aus der Erde geboren. — Die Seele sei aus den vorhererwähnten Stoffen gebildet, so daß von jedem ein gleiches Maaß beigemischt sei. — Diese dogmatische Be-

ne zahlreichen und im Alterthum höchst geschäzten Schriften[120]) noch vor uns lägen, so würden wir ohne Zweifel ein ganz anderes Urtheil über seine Meinungen fällen, als wir es izt aus einigen wenigen und kurzen Nachrichten der Alten fällen können.

Diogenes von Laerte sagt: Plato in seinem Sophisten hat den Zeno den Eleatischen Palamedes genannt[121]). Diese Nachricht ist nur in sofern richtig, als Plato irgendwo von einem Palamedes spricht, der so wie Zeno das Für und Wider wahrscheinlich zu machen wußte. Nicht im Sophista, sondern im Phädrus[122]) des Plato heißt es: Ist es nicht bekannt, daß der Eleatische Palamedes mit einer solchen Kunst zu sprechen wußte, daß seinen Zuhörern dasselbige gleich und ungleich, Eins und Vieles, ruhend und in Bewegung zu seyn schien? Es läßt sich nicht leugnen, daß sich dieß für den Zeno ganz gut schikt. Uebrigens behauptet Quintilian, daß Plato unter dem Palamedes, den Sophisten Alcidamas Eleates verstanden habe[123]). Dem sei nun, wie ihm wolle, so folgt aus

hauptungen lassen sich freilich mit andern Sätzen des Zeno nicht vereinigen.

120) Diog. IX. 645. Φερεται γαρ αυτα βιβλια πολλης συνεσεως γεμοντα —

121) IX. p. 644.

122) p. 1231. Ficin.

123) Inst. Orat. III, 1.

aus dieser Stelle des Plato noch gar nicht, daß Zeno für einen bloßen Sophisten zu halten sei, dem es gar nicht um Wahrheit, sondern bloß darum zu thun war, für und wider Alles Gründe zu finden. Einmal hat Plato bekanntlich öffters den älteren Philosophen Sinn und Methode neuerer zugeschrieben, er konnte also gar wohl die Kunst der späteren Sophisten auf den Zeno übertragen — und dann, wenn auch Zeno die Kunst wirklich zuweilen ausgeübt hat, die Plato dem Palamedes zuschreibt, so folgt noch nicht, daß er gar keine Lehren, als seine eigene positiv aufgestellt hat.

Ich setze noch eine Vermuthung hinzu, auf die mich eine Stelle des Aristoteles geleitet hat[124]). Dieser Stelle zufolge scheint Zeno die Philosophie in Dialogen, wie Plato vorgetragen zu haben. Einer fragte, ein anderer antwortete. Die sich unterredende Personen waren verschiedener Meinung. Zeno selbst spielte ohnezweifel in diesen Dialogen dieselbige Rolle, welche Sokrates in den Platonischen Dialogen spielt. Er trieb die andere durch Fragen, die er immer wieder aus ihren Antworten hernahm, in die Enge und leitete sie unvermerkt auf das Gegentheil von dem, was sie vorher behauptet oder zugestanden hatten. Bei solchen

124) de reprehens. Sophist. I, 9. p. 180. Casaub. αλλα και ὁ αποκρινομενος και ὁ ερωτων Ζηνων, ἑν οιομενος εινθι; ηρωτησε και εστιν ὁ λογος, ὁτι ἑν παντα.

Dialogen konnte Zeno, wie Plato, verschiedene Absichten haben. Er konnte das einemal bloß ein philosophisches Problem seinen Lesern zum Nachdenken vorlegen wollen. Er konnte das Anderemal bloß die Kraft seiner neuerfundnen dialektischen Kunst zeigen wollen. Er konnte das Drittemal bloß irgend eine dogmatische Meinung lächerlich machen wollen. Aber aus eben dieser Manier die Philosophie vorzutragen, konnte leicht der Gedanke bei andern entstehen, Zeno sei ein bloßer Sophist, wenn man den Geist und Zweck dieser Dialogen verfehlte. Wenn also auch Zeno so wenig Sophist gewesen wäre, als Sokrates und Plato, so dürfte es uns doch nicht wundern, wenn ihn mehrere Alte dafür ausgegeben haben.

In dem Sinne wenigstens, in welchem die Gorgias und Protagoras, die Hippias und Prodikus den Namen der Sophisten führen, kann Zeno unmöglich so genannt werden. Die Sophistik dieser Männer war eine Tochter des Sittenverderbnisses, des Luxus, der Sucht, zu gefallen und auch die Geistesproducte als Speculationsartikel zu behandeln. Zenos Dialektik war weit ernsthafter, gründlicher und edler. Seine Gründe haben nie das Oberflächliche und absichtliche Verwirrende, das die Gründe der spätern Sophisten an sich haben. Die Sophisten schmeichelten den Großen und Reichen, Zeno verachtete sie. Die Sophisten liebten Pracht und Wohlleben der großen Städte,

Zeno

Zeno ſuchte die beſſere Menſchen in den kleinern Städten auf[125]).

Man kann nicht ſagen, daß man in der Folge bloß Sophiſtik nannte, was zu Zenos Zeit Dialektik genannt wurde. Ariſtoteles macht den Zeno zum Urheber der Dialektik[126]), zieht aber ſehr genau die Grenzen zwiſchen ihr und der Sophiſtik[127]).

125) Diog. IX. p. 646. Γεγονε δε τα δε αλλα αγαθος ὁ Ζηνων· αλλα και ὑπεροπτικος των μειζονων, κατ' ισον Ἡρακλειτῳ· και γαρ ὁτος την προτερον μεν Ἑλλην, ὑστερον δε Ελεαν, φωκαεων ὁσαν αποικιαν, αυτὸ δε πατριδα πολιν ευτελη, και μονον ανδρας αγαθους τρεφειν επισαμενην ηγαπησε μαλλον της Αθηναιων μεγαλαυχιας· ὡκ επιδημησας τα πολλα προς αυτους, αλλ' αυτοθι καταβιους —

126) Φησι δ' Αριστοτελης εὑρετην αυτον γενεσθαι διαλεκτικης l. c. p. 645.

127) Metaph. III, 2. p. 503. Caſaub. wo zugleich das Verhältniß der Dialektik und Sophiſtik zur Philoſophie beſtimmt wird. Nach Ariſtoteles Beſtimmung iſt die Philoſophie die Wiſſenſchaft von dem, was dem Dinge, als Dinge, eigenthümlich iſt οντι, ᾗ ον, εστι τινα ιδια· και ταυτ' εστι παντι ὡν τῳ φιλοσοφῳ επισκεπτεσθαι το αληθες. Auch die Dialektiker und Sophiſten haben eben dieſen Gegenſtand — nur iſt die Dialektik bloß problematiſch und vorübend, die Philoſophie aber entſcheidend — die Sophiſtik eine bloße Scheinweisheit. περι μεν το αυτο γενος τρεφεται ἡ σοφιστικη και ἡ διαλεκτικη, και ἡ φιλοσοφια· αλλα διαφερει, τους μεν, τῳ τροπῳ της δυναμεως· της δε τε βιε τῃ προαιρεσει. Εστι δε ἡ διαλεκτικη πειρατικη περι ὡν ἡ φιλοσοφια γνωριστικη· ἡ δε σοφιστικη φαινομενη ὁσα δ' ὁ — Iſt Zeno in dieſem Sinne ein Dialektiker geweſen, ſo ſind ſeine widerſprechende Sätze bloß problematiſche Verſuche geweſen, über eine Sache pro und contra zu räſonniren, welche aber nicht beweiſen können, daß er nichts dogmatiſch feſtgeſetzt habe. Analyt. poſt. I. 8. p. 83. Caſaub. beſchreibt Ariſtoteles die

Er gibt zwar zu verſtehen, daß die Theorie-Dialektik durch ihn ſelbſt ſehr vervollkommnet und erweitert worden, nicht aber, daß die Kunſt ſelbſt eine ganz andere Kunſt geworden ſei[128]).

War

die Dialektik ſo: ἡ δε διαλεκτικη ουκ εστιν ωρισμενων τινων ουδε γενους ἑνος τινος· ου γαρ αν ηρωτα· αποδεικνυυντα γαρ ουκ εστιν ερωταν, δια το των αντικειμενων μη δεικνυσθαι το αυτο — Das Fragen alſo, das Suchen, das Entgegenſetzen iſt der Dialektik eigen, das Beweiſen der Philoſophie. Die Dialektik, nicht als praktiſche Kunſt, ſondern als Wiſſenſchaft betrachtet, iſt bei Ariſtoteles der Inbegriff der Regeln über jede Frage wahrſcheinlich und übereinſtimmend zu räſonniren und zu diſputiren ſ. Topic. I, 1. 2. 3. Noch in einer andern Stelle eben dieſes Buchs K. 12. p. 116. ſagt Ariſtoteles: προς μεν ουν φιλοσοφιαν κατ' αληθειαν — πραγματευτεον· διαλεκτικως δε προς δοξαν —

128) Man leſe den Epilogus zu Topicis und Repreh. Sophiſticis in den lezten II, 8. 9. Hier unterſcheidet Ariſtoteles eine doppelte Dialektik διαλεκτικη καθ' αυτην und πειραστικη. Von beiden hatte er in dieſen Schriften gehandelt. Die lezte hieß eigentlich in den ältern Zeiten allein Dialektik, für den Erfinder der erſten gibt ſich Ariſtoteles ſelbſt deutlich aus. Die Stelle iſt merkwürdig: ταυτης δε της πραγματειας ου το μεν ην, το δ' ουκ ην προειξειργασμενον, αλλ' ουδεν παντελως υπηρχε· και γαρ των περι τους εριστικους λογους μισθαρνουντων ὁμοια τις ην ἡ παιδευσις τη Γοργιᾳ πραγματειᾳ· λογους γαρ οἱ μεν ῥητορικους· οἱ δε ερωτηματικους εδιδοσαν εκμανθανειν — — περι των ῥητορικων μεν υπηρχεν ισως πολλα και παλαια τα λεγομενα· περι δε της συλλογιζεσθαι παντελως ουδεν ειχομεν προτερον αλλο λεγειν, αλλα τριβη ζητουντες, πολυν χρονον επονουμεν — Ariſtoteles meint hier deutlich nur die Theorie der Dialektik nicht die praktiſche Proben in derſelben, deren ſchon viele vor ihm gegeben waren. In gewiſſem Sinne war alſo Zeno Erfinder, in einem andern Sinne war es allein Ariſtoteles.

War Zeno ein Skeptiker? Er konnte Sophiſt ſeyn, ohne Skeptiker zu ſeyn. Er konnte über Alles pro und contra diſputiren, bloß um mit ſeiner Kunſt zu glänzen, und doch bei ſich ſelbſt feſte und beſtimmte Grundſätze haben. Was ein Philoſoph bei ſich ſelbſt gedacht hat, dieß können wir, inſofern es etwas Anders ſeyn ſoll, als wir aus ſeinen Schriften und den glaubwürdigen Nachrichten anderer erfahren können, nicht wiſſen, wenn ſich nicht etwa in ſeinen Aeuſſerungen und ſeinem Betragen Spuren finden, daß er etwa aus gewiſſen Abſichten ſich accommodirt und gewiſſe Ueberzeugungen nur verdekt vorgetragen habe. Aus Zenos Aeuſſerungen und Betragen erhellt gar nicht, daß er ſich zum Skepticismus bekannte. Er ſezte verſchiedene Lehren dogmatiſch feſt. Wenn er über einige derſelben pro und contra ſprach, ſo geſchah dieß mehr in der Abſicht, um die Schwierigkeiten und Dunkelheiten auszudrüken, die noch mit der Erkenntniß jeder Wahrheit für den Menſchen verbunden ſind, und um ſich in der neuerfundenen Kunſt, über philoſophiſche Gegenſtände hin und her zu ſprechen, zu üben, als um Alles zweifelhaft zu machen. Plutarch ſcheint jedoch den Zeno als einen vollendeten Skeptiker beſchreiben zu wollen[129]).

129) In ſeiner verloren gegangenen Schrift: σφαιρεις genannt. In den Auszügen, welche Euſebius daraus liefert, heißt es unter andern Praep. Evang. I, 8. p. 23. Rothomag. Ζηνων δε ὁ Ελεατης ιδιον μεν ουδεν εξεθετο (nämlich über den Urſprung der Welt) διηπορησε δε περι τουτων επι

Wie dieſe Meinung hat entſtehen können, dieß iſt aus unſern vorhergehenden Bemerkungen eben ſo klar, als daß man gar keine hinlängliche Urſache hat, ſie für gegründet zu halten.

Ich habe Zenos Philoſophie mit der verhältnißmäſigen Weitläuftigkeit abgehandelt, welche ſie in der Geſchichte des Skepticismus verdient, und geſucht, ihm die Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, die ihm ſo oft von der Geſchichte verweigert worden iſt.

Die Sophiſten.

Die bisher aufgeführten griechiſchen Weiſen waren durchaus edle, ernſthafte Männer, welche Liebe zur Wahrheit und Freiheit beſeelte, welche ſich durch Reinheit der Sitten, durch edle Schätzung des wahrhaft Großen, durch Redlichkeit, durch mannichfaltige Kenntniſſe und durch einzelne glückliche philoſophiſche Blicke auszeichneten. Die Fehler, die wir an ihren Lehren bemerken, waren beinahe unvermeidliche Fehler der Zeit und Lage, und waren ohnezweifel urſprünglich geringer und weniger zahlreich, als ſie uns izt aus abgeriſſenen proſaiſchen und poetiſchen Bruchſtücken, und aus den dürf-

σχι πλειον. Eben derſelbe ſagt in ſeinem Pericles T. I. p. 154. Xylandr. daß Pericles auch den Eleatiſchen Zeno, der über die Natur nach Parmenides Weiſe philoſophirte, gehört habe, und beſchreibt dann ſeine Kunſt ſo: ελεγκτικη τις και δι' εναντιολογιας εις απορίαν καταλειουσα und beruft ſich deswegen auch auf Verſe des Timon.

dürftigen Nachrichten der alten Schriftsteller erscheinen müssen. Anfangs pflanzte sich ihre Philosophie bloß durch mündliche Ueberlieferung fort, und hat damit alle die Zusätze bekommen, und alle die Veränderungen erlitten, die eine so fortgepflanzte Lehre gewöhnlich zu erfahren pflegt. Die Philosophie sprach zuerst in Versen — sie konnte auf diese Art freilich eher gefaßt und im Gedächtnisse behalten werden, aber sie konnte sich auch weniger deutlich und bestimmt, als in Prose, ausdrüken. Von der Poesie gieng sie zur gedankenvollen Declamation und von dieser zur dialektischen Redekunst über. Ohnezweifel wurde sie eher von Schülern als von Lehrern schriftlich aufgezeichnet. So wie die Sokrates und Jesus nichts geschrieben haben, so wie ihre Schüler natürlich aus Verehrung gegen sie ihre Aussprüche und Denkwürdigkeiten in Schriften verzeichneten (ein Umstand, wodurch die Lehre und das Beispiel jener großen Männer ohne Zweifel weit mehr gewirkt hat, als sie selbst durch Schriften hätten thun können) eben so ist es vermuthlich auch bei den ersten Weisen Griechenlands gegangen. Ihre Schüler zeichneten zuerst nur Weniges von ihren Lehren auf. Erst in der Folge legten sie ihre Weisheit selbst in Schriften nieder. Von nun an konnte die Philosophie treuer überliefert werden, aber sie wurde eben dadurch auch mehr gelehrtes und literarisches Wissen, als eigenes Studium der Natur.

Wenn der Funken des Wissens unter einem Volke einmal in Schriften ausgestreut ist, wenn

zu gleicher Zeit die drohende Gefahr des Despotismus Ideen von Freiheit erwekt und gewisse politische Kenntnisse unvermerkt in Umlauf bringt, wenn eben diese Gefahr Gemeingeist und die Tugenden des Patriotismus und der Tapferkeit anfeuert, und eine Nation durch siegreichen Kampf mit den Feinden ihrer Freiheit sich in Wohlstand versezt und sich mit den Schäzen und Kunstwerken ihrer Feinde bereichert, wenn sie durch ihre Siege mit mehreren Bedürfnissen bekannt wird und den Kreis ihrer Welt- und Menschenkenntniß erweitert, so ist es kein Wunder, wenn der Trieb des Wissens gereizt wird, wenn sich ein eigener Stand von Männern bildet, die alles Wissenswürdige in sich zu vereinigen, und es andern auf eine angenehme Art mitzutheilen suchen, wenn der Ueberfluß und Wohlstand den Luxus und die Sittenverderbniß herbeiführt und selbst die Wissenschaft vorzüglich als Gegenstand des Vergnügens, der Unterhaltung und von ihren Bekennern als Mittel des Gewerbs, der Schmeichelei, der Volksgunst behandelt wird. Dieses Schauspiel zeigte sich in Griechenland, vorzüglich zu Athen gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts vor Christi Geburt, und die bemerkten Ursachen brachten die Sophisten hervor[130]).

Es

130) S. Meiners Geschichte der alten Sophisten in der Geschichte der Wissenschaften, Bd. VI. K. 2. Tiedemann Geist der spekul. Philos. 1 Bd. 15 Hptstck. Voyage du jeune Anacharsis par Mr. Barthelemy. Chap. LVIII.

Digitized by Google

Es gehört nicht hieher, die Verdienste dieser Männer genau zu würdigen, sondern sie in Rücksicht auf die Geschichte des Skepticismus zu betrachten. Wenn ich hie und da Böses von ihnen sagen werde, so verkenne ich das Genie und die nüzliche Thätigkeit nicht, welche man verschiedenen dieser Männer nicht absprechen kann.

Vor den Sophisten war die Philosophie eigentlich arm gewesen — ja seit den sieben Weisen und dem Pythagoras ärmer geworden. Sie drehte sich beständig um den Ursprung des Weltalls, sie vernünftelte über Raum, Zeit und Bewegung und brachte einige allgemeine unbestimmte Säze über Wahrheit, Vernunft- und Erkenntnißvermögen vor. Moral und Logik wurden beinahe gänzlich vernachläßigt. Ihre Theile waren noch nie genau bestimmt und ihr Gesichtskreis war enge. Die Sophisten bereicherten sie auf einmal mit einem unermeßlichen Schaze, sowohl aus der Fülle ihres Genies als aus der Erfahrung und Beobachtung. Aber indem sie die Philosophie scheinbar bereicherten, und ausbreiteten, machten sie sie eigentlich ärmer und kraftloser als sie je gewesen war, indem sie den Skepticismus unter alle Stände verbreiteten und ihn der Immoralität zur Stüze gaben. Sie thaten dieß auf mehr als eine Art, mittelbar und unmittelbar. Sie thaten es durch Bestürmung der Fundamente aller Moral und Religion, durch die Erfindung der Sophistik, und durch unmittelbare Angriffe auf die Gewisheit der menschlichen Erkenntniß.

Wenn

Wenn man dem Menschen durch feine, scharfsinnige und beredt vorgetragene Gründe allen Glauben an Tugend und Religion entreißen will, so gibt er sie aus Unfähigkeit zu antworten oder aus einem natürlichen Hange zum Bösen oder aus beiden Ursachen vielleicht gerne Preiß und befriedigt sich mit einer Lehre, die den Menschen als bloßes Naturwesen und alle Religion als Wahn oder Betrug darstellt. Aber da es ihm unmöglich ist, die Stimme der moralischen Vernunft ganz in sich zu unterdrükken, sich seine Freiheit, seine Selbstthätigkeit, seine Selbstgesetzgebung ganz abzuleugnen und die Fäden, durch welche in unsern Anlagen Religion an Moral geknüpft ist, ganz abzureissen, so wird seine neue Theorie oft seinem Selbstbewußtseyn und seinen unleugbarsten Empfindungen widerstehen und ihn in Widersprüche mit sich selbst und in Zweifel stürzen. Dieser Kampf nimmt bei dem so irre geleiteten Menschen einen verschiedenen Ausgang. Vielleicht kehrt er immer wieder zu seiner unmoralischen Theorie zurük — vielleicht läßt er am Ende die Idee von Pflicht, und das Ansehen des Sittengesezes dahingestellt seyn und schwächt das Ansehen des Sittengesezes in sich immer mehr — vielleicht führt ihn dieser Kampf am Ende wieder zum Glauben an die Tugend zurük. Aber nichts leitet sicherer zum Skepticismus, als wenn Wahrheiten, die allgemein in einer Gesellschaft geglaubt werden, und mit allen unsern Anlagen aufs engste zusammenhängen mit Scharfsinn, Feinheit und Beredsamkeit,

keit, von angesehenen und geistvollen Männern, lange Zeit hindurch und öffentlich bestritten werden. Die Sophisten hatten, wie die Jesuiten, die Absicht, die Moral zu stürzen, nur durch andere Mittel und unverdekter. Aber die Absicht war dieselbige — sie wollten gefallen, beliebt werden und herrschen. Kallikles in Platos Gorgias und Thrasymachus in dessen Republik heben allen innern Unterschied zwischen Tugend und Laster auf; sie erklären ihn für zufällig und schwankend, sie verspotten die Uneigennüzigkeit als Thorheit, und das eigennüzige Laster preisen sie als Klugheit. Sie sezen den höchsten Zwek des Menschen darinn über andere zu herrschen, sie zu seinem Vortheile zu gebrauchen und sich so viele und so lebhafte, angenehme Empfindungen zu verschaffen, als nur immer möglich ist. Man muß ihnen zugestehen, daß sie das System der Glückseeligkeit oder der Selbstliebe weit consequenter vorgetragen haben, als die zahlreiche Vertheidiger desselben in unserm Zeitalter. Sie erklärten sich laut gegen alle bürgerliche Gesezze, als der Natur zuwider, welche überall nur dem Stärkeren und Verschmizteren das Recht zusprechе. Sie erklärten den Ursprung der gemeinen moralischen Begriffe von Recht und Unrecht, ohngefähr wie Mandeville und Hobbes, bloß aus dem Interesse bürgerlicher Gesellschaften und aus positiven Gesezen. Sie erklärten den Naturstand, wo das Recht des Stärkern allein gelte, für denjenigen, zu welchen die Menschheit allein bestimmt sei.

Sie

Sie gestanden der Tugend nur insofern einen Werth zu, als sie dem Menschen zuweilen sehr nüzlich seyn könne, wenn er sie zum Schein annehme, aber im Ernste tugendhaft zu seyn — dieß erklärten sie für die gröste Schwachheit. Die Sophisten blieben nicht bei allgemeinen Lobpreisungen des Lasters und bei allgemeinen Spott- und Schmähreden auf die Tugend stehen — sie sprachen eben so von einzelnen Lastern und Tugenden[131]). Diese Lehren trugen sie mit der glänzendsten und kunstvollsten Beredsamkeit vor. Um ihnen Ausbreitung zu verschaffen, streuten sie sie in die Seelen der Jünglinge, wo sie am ehesten wurzelten und am wenigsten ausgerottet werden konnten. Sie zogen unter Begleitung ihrer Schüler von Stadt zu Stadt herum. Sie studirten ihre Sprache mit gröster Anstrengung, sie suchten sie ganz in ihre Gewalt zu bekommen, und benuzten die Vortheile der Redekunst, die in der Wahl, und in der Zusammenstellung der Wörter und Säze, und in der Abwechslung der verschiedenen Gattungen von Beredsamkeit besteht, mit gröster Sorgfalt. Sie studirten vor Allem den Menschen, und erforschten seine Lieblingsneigungen. Sie wußten ihn so angenehm zu täuschen, daß er in ihren hinreissenden Reden seine eigene Grundsäze wieder fand, und doch etwas Neues zu hören glaubte, was er sich vorher nicht deutlich zu entwikeln vermochte, ihm also izt ganz unbekannt gewesen zu seyn

131) S. Meiners S. 189 — 209.

seyn schien. Sie wußten ihre Grundsäze auf eine Zeitlang wenigstens äusserlich zu herrschenden zu machen — aber es war doch nur ein immer vorübergehender Taumel, der beständig einer künstlichen Nachhülfe bedurfte. Sie konnten den göttlichen Funken der moralischen Vernunft in den Menschen nicht auslöschen, sie konnten die Menschen eine Zeitlang irre leiten und ihnen einbilden, daß sie bloße Sinnenwesen seien, aber in ihren Seelen konnten sie doch nicht unumschränkt herrschen — das Höchste, was sie zu bewirken vermochten, war moralischer Skepticismus. Ihr System der Herrschsucht brach sich an dieser Klippe, gerade wie das System der Jesuiten. Das Project, die Moralität zu stürzen und auf ihren Trümmern zu herrschen, muß sich immer in sich selbst zerstören. Dieser Sturm auf die Grundsäulen der menschlichen Tugend und Ruhe, ward am Ende wieder wohlthätig für sie. Ohne die Sophisten hätte es keinen Sokrates gegeben. Es ist, wie wenn die menschliche Größe und Weisheit immer eines Widerstandes bedürfte, um sich zu schärfen, und eines Schattens, um sich zu heben.

Man kann übrigens mit Recht zweifeln, ob die Sophisten wirklich die Moral so ganz offen und geradezu bestürmten, als Plato sie thun läßt. Hätte wohl die Obrigkeit sie auch nur einen Augenblik geduldet, wenn sie alle die Lehren öffentlich und unverdekt behauptet hätten, die ihnen Plato in den Mund legt? Plato hat in seinen Dialogen da,

wo

wo er nicht erdichtete, ſondern bekannte Philoſophen auftreten läßt, nicht gerade die Abſicht, ihre Lehren treu und rein darzuſtellen. Er mahlt ihre Denkarten weiter aus, er entblößt ihre Abſichten, die ſie vielleicht verſtekten; er leiht ihnen oft Grundſäze, die ſich zwar aus ihren Lehren folgern ließen, die ſie aber nicht ſelbſt bekannten. Sein gerechter Haß gegen die Sophiſten und ihre Lehre mochte ihn wohl bewegen, die Farben zuweilen etwas zu ſtark aufzutragen. Wirklich ſoll Gorgias, als er Platos Geſpräch, das ſeinen Namen führte, geleſen hatte, geſagt haben: „Ich erkenne mich in den mir geliehenen Reden nicht: der junge Menſch hat viel Anlage zur Satyre und wird bald den Dichter Archilochus erſezen[132].“ Ich bemerke dieß nicht, als wenn ich glaubte, daß die Sophiſten nicht wirklich die unmoraliſche Grundſäze gehabt und zu verbreiten geſucht haben, die ihnen Plato beilegt — dieß iſt durch das Zeugniß anderer Schriftſteller und durch die ganze politiſche Geſchichte dieſes Zeitraums zu deutlich erwieſen — aber daß die Sophiſten etwas feiner verfuhren, als ſie Plato verfahren läßt, daß ſie ihre eigennüzige Abſichten weniger plump verriethen als er ſie thun läßt, und daß ſie mehr Fähigkeiten und nüzliche Kenntniſſe beſaßen, als er ihnen zugeſtehen zu wollen ſcheint — dieß läßt ſich meines Erachtens gleichfalls aus der Natur der Sache und dem Zeugniß der Geſchichte nicht leugnen. Der Dia-

132) Hermippus bei Athenäus XI, 15.

Dialog iſt immer eine Art von Dichtung und gränzt an das Schauſpiel. Ein Dialog, der die Natur ohne alle Verſchönerung ganz treu darſtellen wollte, würde eben ſo wenig intereſſiren, als ein Schauſpiel, das die Natur ganz getreu nachahmen wollte. Die Wahrheit des Schauſpiels und des Dialogs liegt nicht ſowohl in der genauen Uebereinſtimmung mit der Natur im Einzelnen, als in der Darſtellung des Geiſts menſchlicher Leidenſchaften, Charactere, Denkarten und Meinungen.

Die Sophiſten wurden die Erfinder der Sophiſtik, die von der Dialektik des Zeno weſentlich verſchieden war. Die Dialektik des Zeno war die Kunſt, über philoſophiſche Gegenſtände zu ſprechen, das Für und Wider zu erwägen. Zeno drükte damit das Unbegreifliche aus, das dem Menſchen auch bei der klarſten Erkenntniß doch bei jedem Gegenſtande übrig bleibt, wie jeder geſtehen muß, und betrachtete dieſe Kunſt als eine Vorübung, um die Wahrheit zu finden, die er gar nicht für unzugänglich erklärte. Uebrigens hat er ſeine Kunſt nur bei wenigen Gegenſtänden angewendet und nirgends behauptet, es laſſe ſich über alle Sätze eben ſo viel Für als Wider ſagen. Nirgends hat er ſich auf die Kunſt, täuſchende Trugſchlüſſe zu erfinden, etwas zu gut gethan. Seine Zweifel waren ernſtlich gemeint, und unauflöslich für ihn ſelbſt. Die Sophiſten, welche Plato durchaus nie Dialektiker nennt, erfanden eine Kunſt ganz anderer Art — eine Kunſt, über alles ohne Unterſchied pro und

contra zu sprechen, alles durch fein ersonnene Trugschlüsse zu verwiren, und andere durch verfängliche Fragen und durch listige Benuzung ihrer Antworten auf Ungereimtheiten und Widersprüche hinzuführen, an die sie nicht gedacht hatten. Sie thaten dieß, um die Menge zu amusiren, um sich das Ansehen mächtiger Genies zu geben, um in die Gesellschaften und an die Tafeln der Reichen und Vornehmen hinzugelassen zu werden, und um Geld zu gewinnen. Auf diese Aet verbreiteten sie den Geist des Skepticismus mehr und wirkten dadurch mehr auf die Gemüther, als sonst kaum jemals geschehen ist.

Es war zu erwarten, daß sie auch gegen die Wahrheit und Gewisheit der menschlichen Erkenntniß ihre Pfeile richten würden. Sie würden zwar ohne Zweifel auch bereit gewesen seyn, sie aufs stärkste zu vertheidigen, wenn es die Convenienz und ihr eigener Vortheil erfordert hätte, so wie sie in Sparta und Theben die Tugend aufs wärmste lobprieſen, die sie in Athen aufs hefftigste schimpften. Aber für menschliche Gewisheit zu sprechen, dieß war zu alltäglich. Gewöhnlich glaubt man doch daran und jeder hat eine Idee von Wahrheit in sich, die er wenigstens in vielen seiner Grundsäze und Meinungen realisirt glaubt. Aber gegen die menschliche Gewisheit überhaupt zu Felde zu ziehen — dieß machte Aufsehen, dieß erregte die Aufmerksamkeit, dieß taugte zu den übrigen Zwecken der Sophisten. Protagoras griff dieß auf eine sehr feine Art an. Vorherge-

hergehende Philosophen hatten immer über den Betrug der Sinne geklagt, Protagoras schrieb ihnen durchaus Wahrheit zu. Er behauptete, der Mensch selbst sei jedesmal der Maasstab des Wahren, alle Dinge seien jederzeit so beschaffen, wie sie dem Menschen erscheinen. Er sagte: Die Materie ist in beständigem Flusse, aber mit ihr verändern sich auch unsere Sinne beständig. Die Gründe aller Sinnenerscheinungen liegen in der Materie; die Materie kann jederzeit das seyn, was sie jedem Menschen zu seyn scheint; die Menschen aber können nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit bald so, bald anders afficirt werden. Wer sich in einem natürlichen Zustande befindet, empfindet das an der Materie, was denjenigen erscheinen kann, die sich in einem solchen Zustande befinden. Wer sich aber in einem unnatürlichen Zustande befindet, empfindet dasjenige an derselbigen, was denjenigen erscheinen kann, die sich in einem unnatürlichen Zustande befinden. Eben so ist es mit den verschiedenen Altern, mit dem Wachen und Schlafen, und mit jeder besondern Lage, in der jedesmal der Mensch das an der Materie empfindet, was er an derselben empfinden kann. Alles, was den Menschen er-

ſcheint, iſt auch. Was aber keinem Menſchen erſcheint, das exiſtirt gar nicht[133]). Die Wahrheit iſt etwas Relatives[134]). Selbſt der Wahnſinnige iſt ein getreuer Maasſtab deſſen, was ihm im Wahnſinne erſcheint[135]). Man darf die Empfindungen des Einen nicht durch die Empfindungen des Andern richten. Man muß jedem als competenten Richter über das trauen, was ihm in ſeiner Lage als wahr erſcheint[136]). Durch dieſe Behauptung würde eigentlich noch nicht alle Wahrheit und Gewisheit aufgehoben worden ſeyn, wie Ariſtoteles[137]), Sextus[138]) und die meiſte Neuere[139]) behaupten, wenn er nicht zugleich den Unterſchied ſinnlicher Empfindung und Vernunfteinſicht aufgehoben hätte. Indem er neben jenen Behauptungen die Materie in einem beſtändigen Fluſſe annahm

133) Sext. Hyp. I, 23. Plato Cratyl. Diog. IX. p. 662. Ariſtocl. ap. Euſeb. XIV, 20.

134) φησι, των προς τι ειναι την αληθειαν Sext. adv. Math. VII, 60.

135) και ὁ μειζονως των εν μανιᾳ φαινομενων πιστον εστι κριτηριον l. c. 61.

136) l. c. 62. 63.

137) Metaph. X, 6. τουτω δε γινομενω το αυτο συμβαινει και ειναι και μη ειναι και κακον και αγαθον ειναι και τ'αλλα τα κατα τας αντικειμενας φασεις λεγομενα, δια το πολλακις τοιςδε μεν φαινεσθαι τοδε ειναι καλον τοιςδε μεν τουναντιον.

138) ὁ δε προειρημενος ανηρ ουτε καθ' αυτο τι ὑπαρχον, ουτε ψευδος απολελοιπε l. c. 64.

139) z. E. Meiners S. 220.

annahm, so konnte ja die Materie alle Augenblike eine andere Eigenschaft annehmen, ja ganz entgegengesezte Eigenschaften kurz hintereinander, sie konnte endlich zu gleicher Zeit dem einen diese, dem andern jene Seite, dem einen diese, dem andern jene Eigenschaft darbieten, je nachdem der eine oder der andere sie aus einem Gesichtspuncte betrachtete, oder Receptivität für eine Eigenschaft der Materie hatte. Es konnte also in diesen Fällen immer Uebereinstimmung zwischen den menschlichen Empfindungen und der Materie, also Wahrheit Statt finden. Aber es liegt in dem Menschen eine Idee von absoluter Wahrheit, die nothwendig, unabänderlich, sich immer und überall gleich ist — es liegen in ihr Ideen von übersinnlichen Gegenständen, die nicht empfunden werden können. Wenn nun die Seele, wie Protagoras sagte, nicht ein Vermögen der Empfindungen[140]) war, und wenn jedem seine Empfindungen die Wahrheit sagten, so wurde alle Wahrheit zufällig, schwankend, veränderlich; so fiel die absolute Wahrheit gänzlich weg, so konnte ein Saz, der auch auf die Materie gar keine Beziehung hatte, izt wahr und einen Augenblik darauf falsch, ja zu gleicher Zeit wahr und falsch seyn, wenn er dem einen Subjekte als wahr, dem andern als falsch erschien.

140) Diog IX. p. 662. ελεγε τε μηδεν ειναι την ψυχην παρα τας αισθησεις και παντα ειναι αληθη.

Protagoras unterschied sich von andern Sophisten auf eine vortheilhafte Art. Diese drangen nicht tief ein — sie declamirten und ersezten durch den Prunk und die Eleganz ihrer Reden, durch das Imponirende ihres Aeußerlichen, durch ihre Menschenkenntniß und ihre sich schmiegende Accommodationsgabe, das Gewicht der Gründe und den ächtphilosophischen Scharfsinn. Protagoras gieng mit mehr Auswahl zu Werke, und richtete seine Aufmerksamkeit auf die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens. Er wußte wohl, daß hier für seine Kunst die furchtbarsten Waffen verborgen lagen. Die Sophisten hatten bloß, um die Macht ihrer Beredsamkeit und die Höhe ihres Verstandes zu zeigen, es auf sich genommen, über alles pro und contra zu declamiren, und ihre Redübungen waren Gaukelspiele philosophischer Charlatans. Protagoras stellte zuerst den Satz auf: es lassen sich für Alles entgegengesezte Gründe anführen[141]). Diesen Saz aber suchte er nicht bloß durch Beispiele zu erweisen, sondern aus der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens[142]). Er unterschied sich dabei noch von den Pyrrhoniern dadurch, daß er dogmatisch behauptete, die Materie sei in beständiger Veränderung und der Grund der Erscheinungen liege

141) πρωτος εφη δυο λογους ειναι περι παντος πραγματος αντικειμενους αλληλοις· οις και συνεχρωτα, πρωτος τουτο πραξας l. c.

142) αλλα και ηρξατο απ τουτου των τροπων· παντων χρηματων μετρον ανθρωπος u. s. w. l. c.

ge jedesmal in ihr[143]) — aber er kam dadurch einem consequenten Skepticismus und namentlich dem Humischen, näher, so wie er überhaupt weit consequenter war, als die meiste Empfindungsphilosophen älterer und neuerer Zeiten. Protagoras hat auch durch diese seine Lehren weit daurender auf die philosophische Nachwelt gewirkt, als andere Sophisten, und seine Aussprüche trugen noch Früchte in den Seelen der Menschen, als die Lehren der Sophisten längst ein Gegenstand des Abscheus oder Spotts gewesen waren.

Die andern Sophisten bekämpften alle Religion mit unerschrokener Kühnheit, und suchten sie vorzüglich aus ihrem Ursprung verdächtig zu machen. Protagoras pflegte in folgendem Tone von ihr zu sprechen: „Was die Götter betrift, so weiß ich nicht, was ich behaupten soll, ob sie existiren oder nicht existiren? Denn vieles verbietet, es zu wissen, einmal die Dunkelheit der Sache und dann das kurze Leben der Menschen[144])." Diese Erklärung zog ihm die Verbannung aus Athen zu; seine Bücher wurden allen, die sie besaßen, abgenommen, und auf dem Markte verbrannt[145]). Warum traf den bescheidenern Protagoras ein Loos, das die ver-

143) ἀφωμεν ϑν ὅτι καὶ περὶ τϑ τὴν ὕλην ἔϑυσην εἶναι καὶ περὶ τϑ τὰς λογϑς τῶν φαινομένων πάντως; ἐν αὐτῇ ὑποκειϑθαι, δογματιζει, ἀδήλων ὄντων καὶ ἡμῖν ἐφεκτῶν. Sext. Hyp. I, 32. p. 56.

144) Diog. l. c.

145) l. c. p. 663.

Digitized by Google

wezene und grosprecherische Sophisten nicht traf? Vielleicht gerade deswegen, weil seine Vorträge nicht nur unterhaltende Redeübungen waren, sondern weil man sah, daß er tiefer eindrang, und sich nicht nur vorübergehendes Anstaunen, sondern eine daurendere Achtung erwarb. Vielleicht können aber auch andere Umstände, die uns nicht mehr bekannt sind, vielleicht gar Cabalen anderer Sophisten mitgewirkt haben. Er erhielt den Namen: Die Weisheit[146]). Er erfand die leichtere, populärere Art zu disputiren, da die andere Sophisten mehr künstlich, hefftig, und in hochtrabenden Ausdrücken zu streiten pflegten[147]). Er näherte sich der Sokratischen Methode[148]). Er war der Vorgänger des Antisthenes. Er bildete die Rhetorik aus, und brachte die Streitkunst in Regeln[149]).

Gorgias hat ein Buch Von der Natur oder Von dem, was nicht ist, als ein ächtes sophistisches Probestück geschrieben. Von den drei Säzen, die in diesem Buche erwiesen seyn sollen: 1. Es ist Nichts 2. Wenn auch etwas ist, so kann es von dem Menschen nicht begriffen werden 3. Wenn es auch begriffen werden kann, so kann es nicht erklärt und mitgetheilt werden — von diesen drei Säzen gehört nur zunächst die Art, wie er den mittleren zu erweisen sucht, in die Geschichte

146) l. c. 662 ἐκαλεῖτο τε Σοφία.
147) τὸ ἐπιπολαιον γενος τῶν ἐριστικῶν ἐγεννησεν l. c. 663.
148) l. c.
149) l. c. 663. 664.

schichte des Skepticismus. „Wenn das, sagte Gorgias, was gedacht wird, nicht der Gegenstand selbst ist, so wird nicht das gedacht, was ist. Denn, wenn das, was gedacht wird, der Gegenstand selbst ist, so existirt alles, was gedacht wird und wie es von jedem gedacht wird, welches ungereimt ist. Ausserdem, wenn das Gedachte existirt, so wird das Nichtexistirende nicht gedacht werden, kraft des Gegensazes — und doch wird die Scylla und Chimära und sonst noch Vieles, was nicht existirt, wirklich gedacht[150]). Die Unterscheidung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, zwischen den Gegenständen an sich, und unsrer Empfindung von derselbigen ist sehr merkwürdig.

Sokrates und seine Schüler.

Sokrates ward selbst in den Schulen der Sophisten unterrichtet und gebildet, und fiel mit dem ganzen Feuer seiner Jugend auf ihre angebliche Weisheit hin. Sein Geist fand darinn einen reichen, mannichfaltigen Stoff, und eine vielleicht sehr heilsame Uebung, aber keine Nahrung und Befriedigung. Auch die Theorien der ältern Weltweisen über den Ursprung der Welt und ähnliche Gegenstände kannte er, aber nur um ihre Widersprüche

150) Sext. adv. Math. VII, 77 — 82. Aristot. de Xenoph. Zen. et Gorgia. c. 5. 6.

und Dunkelheiten desto lebhafter zu fühlen. Sein groser Geist riß sich also von der gewöhnlichen Bahn los und wie durch eine Art von Offenbarung erkannte er in sich noch als Jüngling den, welchen der Genius des Menschengeschlechts dazu bestimmt habe, die Sophisten zu stürzen, die Denkart und die Sitten seiner Mitbürger umzubilden, die Tugend wieder in ihre Rechte einzusezen, sie durch Wort und That zu lehren und den höchsten Zweck der Weltweisheit zu bestimmen. Arm und niedrig, uneigennüzig und bescheiden, bloß auf seine gute Natur und seinen höheren leitenden Genius vertrauend trat er unter die Sophisten, wie Jesus unter die Pharisäer und Sadducäer hin, und vollendete seinen göttlichen Beruf. Sein Tod vollendete den Sieg über Laster und Irrthum, den er im Leben nicht hatte erhalten können; er gründete seine Lehren und sein Beispiel tiefer in den Seelen der Menschen, als irgend etwas Anders hätte thun können, und bereitete den Untergang seiner Feinde, indem sie sich siegreich wähnten.

Sokrates war der erste Weltweise, der die philosophische Kenntnisse nach den verschiedenen Graden ihrer Wichtigkeit unterschied. Er bemerkte, daß die Natur uns gerade diejenige Kenntnisse am willigsten und klarsten mittheilt, die uns die nüzlichsten und nothwendigsten sind, und uns diejenige strenge versagt, die bloß die Neugierde befriedigen und uns weder besser noch glüklicher machen. Er fand alle ältere Weltweise auf falschem Wege. Er

fand

fand sie am meisten mit Untersuchungen beschäftigt, in welchen der menschliche Verstand wenig oder nichts bestimmen, und in welchen er oft eben so viel für einen Saz, als für das Gegentheil desselben vorbringen kann, in rebus occultis et ab ipsa natura involutis, wie Cicero aus Gelegenheit des Sokrates selbst sagt. Die Philosophie hatte sich die Entstehung und Einrichtung des Weltbaus zum Hauptgegenstande gemacht, sie flog zum Himmel empor, ehe sie auf der Erde hatte wandeln lernen; sie spielte mit den Begriffen Raum und Zeit, Bewegung und Ruhe, und verwirrte sich darüber in unauflösliche Zweifel, ehe sie dem Menschen sein Inneres aufgeschlossen und ihn gelehrt hatte, wie er sein Leben einrichten müsse. Sokrates fand unter seinen Mitbürgern die wildeste Zweifelsucht über Gegenstände verbreitet, welche mit der Ruhe der bürgerlichen Gesellschaft aufs engste zusammenhängen. Wie war zu helfen? Er ergriff ein Mittel, das seiner Weisheit würdig war. Er erklärte sich selbst für einen bescheidenen Skeptiker[151]) in Ansehung aller Gegenstände, welche unsre Vernunft übersteigen, er gestand darinn seine Unwissenheit — ein Geständniß, das desto mehr Eindruck machen mußte, da er selbst ehemals in allen sophistischen Künsten und Wissenschaften wohl erfahren gewesen war; er wußte seine Zuhörer durch Fragen und durch die Kunst, ihnen die in ihrem Verstande liegende Ideen zu ent-

151) S. Meiners Gesch. II. 374. f.

entwikeln selbst darauf zu leiten, daß wir in solchen Untersuchungen keine hinlängliche Gründe zur Entscheidung haben; er bejahte darinn nichts und widerlegte die dogmatische Behauptungen mit so viel Popularität und Natur, mit so viel gesundem Verstande und einem so gewandten Geiste, und wo es Noth war, mit Wiz und Laune, daß er beinahe unwiderstehlich war. Es war ein Haupttheil seiner Ironie, daß er in philosophischen Unterredungen nicht leicht etwas entscheidend behauptete und seine Meinung nicht sagte, sondern seine Gegner bloß als einer, der sich belehren lassen wolle, fragte, und sie durch ihre eigene Antworten so verwirrt machte, daß sie nicht mehr wußten, was sie denken sollten [151]). Diese Methode war die allertreffendste, um die Sophisten zu bekämpfen. Von der einen Seite beschämte sie ihre grossprecherische Vielwisserei, von der andern Seite war sie eine neue Kunst, die der Sophistik entgegengesezt werden konnte. Diese bescheidene Fragekunst machte oft wirklich die Sophistik mit all ihren glänzenden Waffen und ihren fein ausgesonnenen Kriegslisten zu Schanden und zum Gegenstande des Spottes. Gewöhnlich bediente sich übrigens Sokrates derselben nur gegen Sophisten und in Untersuchungen, die er für unwichtig, oder über die menschliche Vernunft erhaben hielt.

Wenn

152) Er sagt selbst einmal in Platos Menon: ὁ γαρ ευπορων αυτος της αλλης ποιω απορειν; αλλα παντος μαλλον απορων ὑτω και της αλλης ποιω απορειν

Wenn er auf der einen Seite einen beſcheidenen weiſen Skepticismus bekannte, ſo fixirte er auf der andern Seite die Idee von Pflicht und Alles, was mit der Moralität in Verbindung ſtand, deſto feſter. Für das wichtigſte Studium des Menſchen erklärte er den Menſchen ſelbſt und die Kunſt, froh und rechtſchaffen zu leben. Ueber dieſe Gegenſtände und die damit in Verbindung ſtehende Gotteslehre ſprach er mit einer Zuverſicht, mit einer Klarheit, mit einer ſo erhabenen Simplicität, daß man ihm kaum widerſtehen konnte. Es gibt überhaupt keine beſſere Methode, den Skeptiker, wenn er anders nicht unheilbar krank iſt, zu bekehren, als von der Moral, von dem Begriffe eines ehrlichen und rechtſchaffenen Mannes mit ihm auszugehen, ihm ſeinen Skepticismus über das Uebrige zu laſſen, ihn auf die Thatſachen des moraliſchen Bewußtſeyns aufmerkſam zu machen und ihm ſo ſimpel und populär als möglich zu zeigen, wie ſie mit andern Wahrheiten und mit ſeiner eignen Handlungsart zuſammenhängen. Auf dieſem Wege arbeitete auch Sokrates der Zweifelſucht und der Sittenverdorbenheit ſeines Zeitalters entgegen. Dogmatiſch in Moral und moraliſcher Gotteslehre, ſkeptiſch in den theoretiſchen Beſtimmungen, welche den Hauptinhalt der ältern Philoſophie ausmachten, konnte er ſeinen Zweck am ſicherſten erreichen. Wenn er ſelbſt zuweilen in moraliſchen Dingen zweifelhaft ſprach und ſeine Unwiſſenheit bekannte, wenn er in Platos Menon einmal ſagt, er wiſſe nicht, was die Tugend

Digitized by Google

gend sei, wenn ihn Sextus sagen läßt, er seie sich selbst etwas Unerforschliches, so gehört dieß entweder zu seiner Ironie, oder enthält es das wahre und aufrichtige Geständniß, daß dem Menschen bei aller Klarheit der Aussprüche der praktischen Vernunft das Sittengesez etwas Unerklärliches sei, und daß er sich selbst nur sehr wenig kenne.

Sokrates hoffte selbst nicht, während seines Lebens den Zweck zu erreichen, den er sich bei seinen Lehren vorgesezt hatte — das Verderbniß der Sitten war zu groß und der Peloponnesische Krieg ließ den Gemüthern die Ruhe nicht, die dazu erfordert wurde. Aber er hoffte in den Seelen seiner Schüler fortzuleben und einen Saamen für die Nachwelt ausgestreut zu haben. Diese Hoffnung betrog ihn nicht — nur daß der Saamen Früchte von verschiedenem Werthe trug und daß manche seiner Aussprüche von seinen Schülern misdeutet wurden.

Der Geist der Sophisten wirkte immer noch neben der bessern Lehre fort — er konnte nicht auf einmal ausgelöscht werden. Zudem hat sich Sokrates einer gewissen Art von Dialektik bedient, die mit der Sophistik wenigstens verwandt war, und die in den Händen desjenigen, der sein Genie und sein Talent des Ausdruks nicht besaß, leicht wieder zur Sophistik werden konnte. Es kam noch hinzu, daß Sokrates wirklich manche Fragen von der Philosophie ausgeschlossen oder sich gar nicht darüber erklärt hatte, die sich doch dem Nachdenken immer wieder aufdrangen, die gar nicht über den menschlichen

lichen Verstand erhaben zu seyn schienen, und für welche einmal der Untersuchungsgeist rege geworden war. Selbst der gemäßigte Skepticismus des Sokrates konnte Früchte tragen, die er sich gar nicht zum Zwecke gesezt hatte. Man konnte ihn misverstehen, man konnte ihn weiter ausdehnen oder mehr einschränken, als er gethan hatte, und dieß war sogar wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß nur wenige Menschen das feine Gefühl für das Wahrhaft-Interessante, Gute und Schöne, und diesen edlen Geist der wahren Bescheidenheit und Mäßigung besizen, wodurch Sokrates sich ausgezeichnet hatte. Wenn man zu diesen Ursachen noch den Hang der meisten Anhänger philosophischer Schulen hinzusezt, sich durch irgend etwas Neues von ihren Lehrern zu unterscheiden, so läßt sich wohl erklären, wie die Euklide und Phädo, die Menedeme und Aristippe, die Antisthenes und Platone aus der Schule des Sokrates hervorgehen konnten. Die eine näherten sich wieder mehr den alten Physikern und Sophisten, die andere übertrieben die Moral des Sokrates, und noch andere überließen sich speculativen Dichtungen — alle machten die Frage von der Wahrheit wieder zum Gegenstande einer besondern und ernsteren Untersuchung. Keiner von den nächsten Schülern des Sokrates verließ die Sokratische Lehre und Lehrart gänzlich.

Eukli-

Euklides von Megara und seine Schüler.

Euklides von Megara war einer der wärmsten Verehrer des Sokrates gewesen, und scheint sich Vieles von seinem moralischen Charakter zu eigen gemacht zu haben[153]). Sein Studium der Schriften des Parmenides scheint ihn vorzüglich bewogen zu haben, über Sokrates Lehren hinauszugehen, und vorerst eine Vereinigung zwischen ihnen und den Philosophemen älterer Weisen zu versuchen. Er wurde dadurch weiter getrieben, als er wollte, und wich in so manchen Punkten von seinem verehrten Lehrer ab, daß man ihn als den Stiffter einer neuen Schule, der Megarischen betrachtete, die in der Folge den Namen der eristischen, der Streitschule erhielt. Sie erhielt diesen, wie auch den Namen der dialektischen deswegen, weil diese Philosophen ihre Weisheit sowohl mündlich als schriftlich in Fragen und Antworten vortrugen. Euklides wich von der Gewohnheit des Sokrates, Lehren durch Beispiele und Gleichnisse zu erläutern ab, weil er glaubte, daß diese nichts beweisen, aber machte, so wie Sokrates, das höchste Gut des Menschen zum Hauptgegenstand seiner Untersuchungen; er behauptete, es könne nur Eines seyn und es werde auch unter den verschiedenen Namen, mit welchen es benamt

153) Gell. VI, 10. Plutarch. de fratern. amor. T. II. opp. p. 489. Rualdi.

namt werde, eigentlich nur Eines und daſſelbige gemeint[154]). Id bonum ſolum eſſe, quod eſſet unum et ſimile et idem et ſemper[155]) — dieß war ſein in der That richtiger und vortreflicher Grundſaz. Er lehrte, daß alles gut wäre und daß es kein Uebel gebe[156]). Er diſputirte in lauter Concluſionen[157]). Dieſe lebhafte und raſche Art zu diſputiren hat ihn wohl mehr zum Stifter einer neuen Schule gemacht, als ſeine Abweichung vom Sokrates. Er übte ſeine Schüler in derſelben und verbreitete dadurch einen Geiſt des Streitens unter ihnen

154) Alle dieſe Züge ſind aus Diogenis Euklides.

155) Cic. Luc. 4.

156) τα δ' αντικειμενα τω αγαθω ανηρει, μη ειναι φασκων Diog. II. p. 159. Wahrſcheinlich wollte Euklides ſagen, was auch viele neuere Philoſophen behauptet haben, daß alles Uebel bloß ſcheinbar, daß es eine bloße Privation, alſo bloß ein geringeres Gut ſei.

157) l. c. Ταις τε αποδειξεσιν ενιστατο, ᾗ κατα λημματα, αλλα κατ' επιφοραν. Der Sinn dieſer Stelle iſt oft miſverſtanden worden. Gaſſendi, welchem auch Bayle Dict. Art. Euclide Not. C. folgt, hat ſie am beſten erklärt, de Logic. C. 3 „Duo fere ſolum novimus ex Laertio, unum quod ſoleret Euclides caeterorum demonſtrationes non ſumptionibus oppugnare, ſed concluſionibus duntaxat, nimirum quaſi conſequutiones forent ſatis perſpicuae, illationes congerebat, Ergo, Ergo, Ergo; quae arguendi ratio, quaſi reſpirare non ſinens, eſt omnium urgentiſſima, quare et cum hoc modo foret inſtans, premens et vehemens, notatus fuit a Timone quaſi quandam litigii ſeu contentionis rabiem λυσσαν ερισμου, Megaricis inſpiraviſſet — Dieſe Art zu ſtreiten mußte dem Diſputiren viel Lebhaftigkeit und Feuer geben, und diejenigen, die einen Saz behaupteten, leicht in Verlegenheit bringen.

ihnen, der sie nach und wieder zur Sophistik zurükführte. Dem Euklides selbst aber thut man Unrecht, wenn man ihn des Abfalls vom Sokratismus beschuldigt. In den, freilich dürftigen, Nachrichten der Alten von seinen Meinungen liegt wenigstens kein Grund dazu und es ist ungerecht, wenn man ihm zur Last legt, was bloß seine Schüler gethan haben. Eubulides, einer seiner berühmtesten Schüler wurde der Erfinder von 7 Sophismen, die selbst zum Theil für einen Chrysippus unauflöslich waren. Sie heißen: der Lügner, der Betrüger, die Elektra, der Verhüllte, der Sorites, der Gehörnte, der Kahle[158]). Wir wollen nur den ersten und lezten erläutern. Bei dem ersten sezte man eine Person voraus, die sagte: ich lüge, und dann schloß man daraus, daß sie die Wahrheit sagte, — sie lüge, und daraus, daß sie log — sie sage die Wahrheit. Si dicis, te mentiri, verumque dicis, mentiris: dicis autem te mentiri, verumque dicis, mentiris igitur[159]). Epimenides aus Creta hatte gesagt: Alle Kreter sind Lügner. Er hat also gelogen, indem er dieß gesagt hat, die Kreter sind folglich keine Lügner, sondern glaubwürdig, man muß also auch dem Ausspruch des Epimenides glauben, also sind alle Kreter Lüg-

158) Gassendi l. c. hat sie alle gut erläutert. Sie heißen bei Diogenes: ψευδομενος, διαλανθανων, Ηλεκτρα, εγκεκαλυμμενος, σωρειτης, κερατινης, φαλακρος p. 160.

159) Cic. Luc. 28. 29.

Lügner. Aristoteles selbst schüttelte bei diesem Sophisma; er erklärte es für sehr schwer aufzulösen, und machte zugleich die richtige Bemerkung daß solche Sophismen die Seele in den eigentlichen Zustand des Zweifels versezen, indem sie sich dadurch gebunden fühle, und weder vorwärts noch rückwärts könne, weil sie sich bei dem Trugschlusse nicht befriedigen, und ihn doch auch nicht auflösen könne[160]). Der Kahle war eine Art von Sorites. Man fragte: Wie viele Haare man einem Menschen ausreißen müsse, um ihn kahl zu machen? Eins? Zwei? Drei? — Die Zahl ist noch nicht hinlänglich. — Vier? Fünf? Sechs? ꝛc. — Izt ist es genug. — Also mußt du gestehen, daß der Unterschied zwischen einem Kahlen und Nicht-Kahlen in Einem Haare besteht. In solche unnüze Sophistereien hatten sich angebliche Schüler des Sokrates bereits wieder verloren. Die Streitsucht wurde immer heftiger und immer weiter ausgedehnt. — Das Zeitalter der Sophisten drohte wieder zu kommen. Die Eristiker verwirrten und verdunkelten alle Säze, und warfen Zweifel in die Seelen ihrer Zuhörer und Leser, die sie sich nicht zu lösen wußten. Der einzige Unterschied zwischen ihnen und den Sophisten scheint noch der gewesen zu seyn, daß sie nicht aus Gewinnsucht, nicht bloß zum Vergnügen, sondern im Ernste ihre

160) Ethicor. Nicomach. VII, 3. Opp. T. II. p. 50. Casaub.

Kunſt trieben, und die Moral unangetaſtet ließen. Der Geiſt des Streitens wenn er auch noch ſo dogmatiſch iſt, arbeitet immer dem Skepticismus vor, und zwar oft eben ſowohl in den Seelen der Streitenden und der Lehrer als der Zuhörer und der Schüler. Nimium altercando veritas amittitur [161]).

Noch verdient Stilpo hier ausgezeichnet zu werden. Er erwarb ſich durch ſeine Beredſamkeit und durch ſeinen Scharfſinn in ſeinem Zeitalter einen glänzenden Ruhm. Ganz Griechenland war aufmerkſam an ihn, und aus allen Gegenden wallfahrteten Bewunderer und Schüler zu ihm nach Megara. Er entzog andern Secten viele Schüler und wußte durch ſeine Accommodationsgabe und ſeine Popularität ſelbſt das Volk an ſich zu ziehen. Er verwarf die Arten, ſpecies — ſo drükt es Diogenes von Laerte aus [162]). Dabei ſoll er nur die ganz identiſchen Urtheile für wahr und gegründet gehalten haben [163]). Wie ſind dieſe Säze, die aller Logik den Sturz drohen, zu verſtehen? Hängen ſie viel-

161) Vergl. Bayle a. a. O. u. Art. Chryſippe. Not. E. F. Q.

162) δεινος δε αγαν ων εν τοις ερισικοις ανηρει και τα ειδη. Diog. II. p. 167.

163) Man ſieht aus Plutarch, daß Colotes deswegen ſehr lebhaft gegen den Stilpo ſprach und ihn beſchuldigte: er hebe das Leben und Handeln auf: Τραγωδιαν επαγει τω Στιλπωνι, και τον βιον αναιρεισθαι φησιν ὑπ' αυτου, λεγοντος ἑτερον ἑτερου μη κατηγορεισθαι. πως γαρ βιωσομεν, μη λεγοντες ανθρωπων αγαθον, μηδε ανθρωπον τρατηγον, αλλα ανθρωπον ανθρωπον, και χωρις αγαθον αγαθον και τρατηγον τρατηγον. adv. Col. Reisk. X. p. 604 f.

vielleicht zusammen, und kann einer dem andern Licht geben? Stilpo leugnete eigentlich bloß die Anwendbarkeit der allgemeinen Begriffe; er hielt sie für leere, erdichtete Begriffe, von welchen man bei keinem einzelnen Gegenstande Gebrauch machen könne. Wer sagt: Der Mensch, spricht nicht von diesem oder jenem Menschen, er spricht nicht mehr von dem einen als von dem andern, er spricht von niemand. — Man kann nicht sagen: Stilpo ist der Mensch. Der Mensch existirte schon lange vor ihm. — Sollte wohl Stilpo hier sich bloß der Zweideutigkeit des Griechischen bedient haben, nach welcher ανθρωπος sowohl den Menschen als einen Menschen bezeichnen kann, um die Leute zu verwirren? Es scheint nicht, daß er solche Wortspiele geliebt habe. Er wollte ohne Zweifel sagen, daß die Species nicht von dem Individuum prädicirt werden kann, weil sich in jener gar kein Merkmal findet, sie eher von diesem als jenem Individuum zu prädiciren. Und so hing sein erster Saz mit dem zweiten zusammen. Er behauptete, daß jedes Ding nur von sich selbst prädicirt werden könne, daß Subject und Prädicat immer dieselbige Ausdehnung haben müßten. Man kann also nicht sagen: Der Mensch ist gut — Das Pferd läuft — weil sonst Mensch und gut, Pferd und Laufen einerlei seyn müßten. Nur alsdann können zwei Begriffe von einander affirmirt werden, wenn sie einerlei Natur haben. Wenn aber z. E. Mensch und gut einerlei wären, so könnte das Prädicat:

gut nicht noch von andern Gegenständen z. E. von Speisen, Arzneien ausgesagt werden[164]). Diese Subtilitäten, so geringfügig sie scheinen, sind nicht geradezu zu verachten. Stilpo hier an die Natur der analytischen und synthetischen Urtheile, die für die ganze Philosophie von so großer Wichtigkeit ist, und es lag allerdings ein Verdienst darinn, die Sache wenigstens in Anregung gebracht zu haben. Er selbst konnte sich aus dieser Schwierigkeit nicht loswikeln, so leicht es uns izt auch scheinen mag, sie aufzulösen. Er verwarf also die Realität der allgemeinen Begriffe, wodurch allerdings, wie Colotes behauptete, das ganze menschliche Leben hätte umgekehrt werden müssen. Die ganze Sprache war dadurch bedroht und, wenn Stilpo Recht gehabt hätte, so müßten wir entweder schweigen, oder könnten uns nur auf eine höchst lächerliche Art ausdrücken[165]). Was Stilpo gegen die Religion sagte und ihm den Namen eines Atheisten zuzog, waren gerechte Spöttereien über die Nationalreligion[166]). Plutarch legte ihm das Lob eines rechtschafenen Mannes bei, der sich um Vaterland, Freunde und Könige, die ihn suchten, verdient gemacht und

164) Plut. l. c. Ει μεν γαρ ταυτον εστι τω ανθρωπω το αγαθον, και το ιππω το τρεχειν, πως και σιτιω και φαρμακω το αγαθον; και νη Δια παλιν λεοντος και κυνος το τρεχειν; κατηγορουμενον δ'ετερον, ωκ ορθως ανθρωπον αγαθον και ιππον τρεχειν λεγομεν —

165) Vergl. Bayle Art. Stilpon, Not. H.

166) S. Bayle Not. D.

und mit einer erhabenen Gesinnung Sanftmuth und gemäßigte Leidenschaften verbunden habe[167]).

Phädo wird von den Alten für den Stifter der Elischen, Menedemus für den Stifter der Eretrischen Schule ausgegeben. Es ist umsonst, Verschiedenheiten zwischen ihnen und den Megarischen Lehren auffinden zu wollen. Ich glaube daher, daß sie bloß wegen der Verschiedenheit ihres Vaterlandes, nicht wegen der Verschiedenheit ihrer Lehren für Stifter besonderer Schulen ausgegeben werden, welches überhaupt im Alterthum öfter, als man gewöhnlich glaubt, der Fall gewesen zu seyn scheint. Sie stimmten ganz mit den Megarischen Philosophen in gewissen Abweichungen vom Sokratismus überein, aber da sie diese Schule in andern Gegenden fortpflanzten, so erhielt die Reihe ihrer Schüler einen eigenen Namen.

Aristipp.

Aristipp, ein sehr genievoller Schüler des Sokrates, blieb seinem großen Meister getreuer. Wie er, machte er die Moral zum Hauptgegenstande der Philosophie[168]). Wie er, lehrte er eine edle Unabhängigkeit von der Gewalt der Leidenschaften und von äußerlichen zufälligen Gütern

— sibi res non se rebus subjungere —

wie er, respektirte er öffentlich eingeführte Religionen und Gesetze. Er maß den Werth alles Wissens und

167) l. c.
168) Diog. II. p. 149. Athen XII, 11.

Handelns nach dem Maaße von Glükseeligkeit ab, der dadurch befördert würde — gleichfalls eine Sokratische Lehre — nur daß Aristipp der Tugend keinen von ihren angenehmen Folgen unabhängigen Werth zugestand. Uebrigens führte er das ganze Glükseeligkeitssystem aufs consequenteste und mit der gröſten Ehrlichkeit aus, als eine Lehre der Klugheit und des feineren Eigennuzes — er handelte aber, wie alle rechtschaffene Menschen, die diesem Systeme anhängen, oft aus Principien, die nicht in demselben liegen[169]). Es ist demnach ungerecht, ihn zu beschuldigen, daß er die Sittenlehre der Sophisten wieder emporgebracht habe. Wo hat Aristipp die Tugend verspottet? Wo hat er dem Laster eine Schuzrede gehalten? Wo hat er jene für Schwachheit, dieses für die wahre Stärke ausgegeben? Wo hat er den Gehorsam gegen die bürgerliche Gesezе zu untergraben gesucht? Seine Glükseeligkeitslehre führte ihn grosentheils in Ansehung der äußern Gesezmäsigkeit der Handlungen auf eben die Resultate, auf welche die reine Vernunftmoral führt, nur die moralische Gesinnung und ein vollständiges, festes System von Pflichten konnte er daraus nicht herleiten. Seinen moralischen Grundsäzen aber blieb er getreu. Die Sophisten hatten eigentlich gar keine Moral, sondern suchten alle Moral zu zerstö-

ren,

169) Man sehe die vielen edlen Züge aus seinem Leben, welche Diogenes in seinem Aristippus anführt, auch Barthelemy Voyage du jeune Anacharsis. Ch. 32.

Digitized by Google

ren, und, wo sie noch für dieselbe sprachen, da geschah es bloß, um zu gefallen, oder um zu zeigen, daß sich ohngefähr eben so viel dafür, als dagegen sagen lasse. Das lezte war fast noch gefährlicher, als der offene Krieg gegen die Tugend. Was Aristipps Schüler, was die Theodore und Evemere gethan haben, dieß kann ihm nicht zur Last gelegt werden.

Ueber Wahrheit und Gewisheit hatten Aristipp und die übrigen Cyrenaiker Grundsäze, die gemacht haben, daß sie im Alterthum von verschiedenen den Skeptikern beigezählt wurden [170]). Sie behaupteten, daß allein die Empfindungen begreiflich seien, daß wir allein von unsern Empfindungen, nicht aber von den Gegenständen, durch welche sie vielleicht hervorgebracht werden, urtheilen können, daß die Gegenstände, ihre Natur, ihre Eigenschaften etwas ganz Unbegreifliches für uns seien, daß selbst die Empfindungen, die von den Menschen mit denselbigen Namen benannt werden, vielleicht ganz verschiedene Empfindungen seien, daß also nur jeder von seiner Empfindung gewiß seyn könne, und daß man nicht einmal wissen könne, ob etwas anders, als Empfindungen, existire [171]). Man wird hier den Einfluß von Protagoras Lehre nicht verkennen

170) Sext. Pyrrh. Hyp. I. 31.

171) Sextus l. c. adv. Math. VII, 53. οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης φιλόσοφοι μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ παθη, ἄλλο δὲ ὐδεν — VII, 190 — 198. Cic. Luc. 7. In solo sensu doloris aut voluptatis putant veri esse judicium, quia sentitur.

und zugleich bemerken, wie diese Behauptungen mit der Sittenlehre Aristipps zusammenhiengen. Sextus bemerkt übrigens den Unterschied zwischen Skeptikern und Cyrenaikern ganz richtig. Jene machten eine vollkommene Gemüthsruhe zum höchsten Zwek des Menschen — diese die angenehme Empfindungen und einen sanften Kützel[172]. Jene hielten in Ansehung äußerlicher Objekte alles Urtheil zurük — diese behaupteten dogmatisch, sie haben eine ganz unbegreifliche Natur[173]. Uebrigens gibt Sextus selbst eben dadurch, daß er nur diese Unterschiede bemerkt, zu verstehen, wie nahe die Cyrenaische Lehren mit der Skepsis verwandt seien. Man hat dieß in ältern Zeiten weit deutlicher bemerkt, als in neuern Zeiten bei den Behauptungen eines Helvetius, Condillac u. a., bei welchen es am Ende ganz darauf hinaus kömmt, daß alle Seelenwirkungen Empfindungen seien.

Plato.

Plato ist derjenige Schüler des großen Sokrates geworden, der am weitesten wirkte, der seinen Kampf gegen die Sophisten aufs glücklichste fortsezte, der seine Ideen in die lieblichste und edelste Dichtungen ausspann und mit neuen bereicherte, der endlich die Philosophie in einer so harmonischen, himmlisch-reinen, bezaubernden Sprache reden ließ,

172) την λειαν της σαρκος κινησιν. Sext. P. H. I, 31.
173) l. c.

ließ, als vorher noch nicht geschehen war. In dem Alterthum wurde er von einigen für einen Dogmatiker, von andern für einen Skeptiker, von noch andern für dogmatisch in gewissen Puncten und für skeptisch in andern gehalten[174]). Es läßt sich erklären, wie diese Verschiedenheit der Meinungen über seine Denkart entstehen konnte. Der Ton der Unwissenheit und des Zweifels, in welchem Plato seinen Lehrer Sokrates oft in seinen Dialogen sprechen läßt, konnte leicht auf den Gedanken leiten, daß Plato selbst ein Skeptiker sei. Verschiedene Platonische Dialogen sind bloß Darstellungen der Manier, in welcher Sokrates mit den Sophisten zu reden pflegte. In einigen wird bloß die Lehre und Methode der Sophisten nachgeahmt, um sie lächerlich zu machen. In vielen wird nichts bestimmt entschieden, sondern alles problematisch gelassen. In andern erklärt Plato offenbar durch den Mund eines Sokrates, eines Timäus oder eines andern seine eigene Grundsätze fest und bestimmt[175]).

Wer

174) Sext. P. H. I, 33.

175) Schon im Alterthum theilte man seine Schriften in gymnastische und agonistische ein. Jene waren solche, in welchen bloß zur Uebung oder im Scherze über etwas disputirt wurde, diese waren solche, in welchen im Ernste eine Meinung Plato's vertheidigt wurde. Auf diese Eintheilung bezieht sich auch die Stelle des Sextus: εν μεν γαρ τοις γυμνασικοις φασι λογοις, ενθα ὁ Σωκρατης εισαγεται ητοι παιζων προς τινας η αγωνιζομενος προς σοφιστας γυμνασικον τε και αποφηματικον φασιν εχων αυτην χαρακτηρα· δογματικον δε ενθα σπουδαζων, αποφαινεται ητοι δια Σωκρατους η Τιμαιου η τινος των τοιουτων —

Eine

Wer dieſe verſchiedene Gattungen der Platoniſchen Dialogen nicht genau von einander unterſchied, der konnte leicht glauben, entweder daß Plato gar keine beſtimmte Meinung gehabt habe und ſeine Leſer nur irre machen wolle, oder daß er in einem dogmatiſch, in einigen ſkeptiſch geweſen ſei. Das Lezte iſt aber ohne

Eine etwas verſchiedene und detaillirtere Eintheilung hat Diogenes von Laerte III. p. 215 ff. Platos Vortrag, ſagt er, iſt

I. entweder erzählend und belehrend ἀφηγητικος, und dieſer
1. theoretiſch θεωρηματικος
a. phyſiſch φυσικος, wie im Timäus
b. logiſch λογικος — Politicus, Cratylus, Parmenides, Sophiſta
2. praktiſch πρακτικος
a. ethiſch ἠθικος — die Apologie, Krito, Phädo, Phädrus, Sympoſium, Menexenus, Clitophon, Briefe, Philebus, Hipparchus, Anteraſtä
b. politiſch πολιτικος — die Geſeze, Minos, Epinomis, Atlanticus.

II. unterſuchend ζητητικος
1. übend γυμνασικος
a. der Anfänger μαιευτικος — die Alcibiade, Theages, Lyſis, Laches
b. der geübtern πειραστικος — Euthyphron, Meno, Jon, Charmides, Theätetus.
2. agoniſtiſch, ſtreitend αγωνιστικος
a. beweiſend ἐνδεικτικος
b. ermahnend ἀνατρεπτικος — Euthydemus, die Hippias, Gorgias.

Dieſe Eintheilung enthält ſehr viel Richtiges. Sie iſt des Diogenes eigenes Werk, und er hat ſie an die Stelle einer ältern in erzählende, dramatiſche und vermiſchte geſezt S. 216.

Digitized by Google

ohne Anstand die richtige Bestimmung[176]). Plato's Lehre von den Ideen, von Vorsehung, vom Werthe der Tugend ꝛc. sind vollkommen dogmatisch. Aber in verschiedenen andern weniger wichtigen Materien, war er, wie Sokrates, skeptisch. Manche Säze, welche die Physiker und Sophisten mit großer Zuversicht behauptet hatten, behandelte er bloß dialektisch, als solche, über die sich nichts Gewisses bestimmen lasse. Bei verschiedenen seiner Dialogen scheint er entweder absichtlich den Leser zweifelhaft machen oder bloß Proben dialektischer Kunst aufstellen zu wollen. So im Euthyphron, Charmides, Hipparchus, Lysis, Menon ꝛc. — Es läßt sich daher auch erklären, wie aus der Akademie sich in der Folge der Zeit der vollendetste Skepticismus entwikeln konnte.

Plato verdient hier wegen seiner Ideenlehre und wegen seiner Bekämpfung des Skepticismus der Sophisten unsre Aufmerksamkeit.

Seine Ideenlehre, richtig verstanden, ist eine ganz neue Entdeckung, die auf immer merkwürdig

176) So urtheilt auch Diogenes l. c. §. 9. S. 217. „Er sagt, es wäre ein großer Streit darüber, ob Plato Dogmatiker sei oder nicht? Plato erkläre sich bestimmt über das, was er deutlich begriffen habe, das Falsche widerlege er, über das Undeutliche halte er sein Urtheil zurük. Tennemann System der platonisch. Philosophie Th. I. erklärt den Plato deswegen für einen Dogmatiker, weil er ohne vorhergegangene Kritik des Erkenntnißvermögens Manches dogmatisch festgesezt habe. Kritik des Erkenntnißvermögens kann man dem Plato nicht absprechen, wiewohl seine Kritik freilich mangelhaft war.

dig in den Schickſalen der Philoſophie bleibt und die Frage von der objectiven Wahrheit ganz nahe betraf. Schon vor Plato waren ſinnliche Vorſtellungen von Begriffen des Verſtandes unterſchieden und die erſte für trüglich, die lezte für glaubwürdig erklärt worden. Aber dieß war nur im Allgemeinen und unbeſtimmt geſchehen. Plato wurde ohnezweifel durch die Lehren der Sophiſten und Eriſtiker veranlaßt, die Grenzen zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit beſtimmter zu ziehen, und jener eine gewiſſe Kraft, die Wahrheit anzuſchauen und die reine Erkenntniſſe aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen, zuzuſchreiben. Plato wurde auf die Ideale von Wahrheit und Vollkommenheit aufmerkſam, die in unſrer Vernunft liegen, er fand, daß nur dieſe Ideen durchgängig beſtimmt wären und daß Alles nur in dem Maaße unſern Beifall und unſer Wohlgefallen erhalte, als es ſich dieſen Idealen mehr oder weniger nähere. Er behauptete alſo, daß in dem Verſtande des Schöpfers Ideen von Wahrheit, Schönheit, Vollkommenheit exiſtirten, von welchen die Gegenſtände nur mehr oder minder vollkommene Abdrüke wären. Nur in dieſen Ideen war das Unwandelbare, das Nothwendige enthalten. Die Körper enthielten nur inſofern etwas Reelles, als ſie ſich dieſen Ideen näherten, alles übrige in denſelben wäre leerer Schein; inſofern ſie zufällig, veränderlich, in einem beſtändigen Fluſſe wären, können wir gar keine gewiſſe Erkenntniß von ihnen haben, nur inſofern ſie Spuren von der höchſten

Voll-

Vollkommenheit an ſich tragen, ſeien ſie wirkliche Gegenſtände unſrer Erkenntniß. Der von aller Erfahrung unabhängigen menſchlichen Vernunft ſchrieb Plato ein Vermögen zu, jene Ideen, jene Urbilder von Wahrheit und Vollkommenheit in dem göttlichen Verſtande anzuſchauen. Hier ſcheint er ſich allerdings etwas Myſtiſches, oder wenigſtens etwas Unerklärliches vorgeſtellt zu haben. Die Seelen waren göttlichen Urſprungs und kraft ihrer Abſtammung hatten ſie die Ideale des göttlichen Verſtandes ehemals, ehe ſie von den Körpern Beſiz nahmen, angeſchaut. Ihre Blicke in das Reich der Wahrheit waren izt nur Erinnerungen aus jenem vorhergehenden höhern Zuſtande. Je mehr ſich die Seele jenem Zuſtande wieder näherte und ſich vom Einfluſſe des Körpers befreite, deſto freier und reiner ſchaute ſie die Wahrheit an. Vielleicht wollte aber auch Plato mit dieſer nur das ausdrüken, daß es unerklärlich ſei, wie in uns als entſtandenen und zufälligen Weſen reine Vernunftbegriffe exiſtiren können — daß man ſich aber die Sache auf die beſchriebene Art etwa vorſtellig machen könne. Plato entdekte eine neue Welt, eine idealiſche, in der die Wahrheit allein zu Hauſe ſei. Alle wahren Erkenntniſſe ſchöpfte die Vernunft nach ſeiner Behauptung aus ſich ſelbſt. Alle ſinnliche Empfindung und Vorſtellungen trogen, ſelbſt das Wahre, das wir an den Körpern wahrnehmen, kam nicht eigentlich von den Körpern ſelbſt, ſondern aus der Vernunft — ſie wurde durch ſinnliche Erſcheinungen nur daran erinnert

nert und ſchaute an dem Wahren, Schönen und Guten, das ihr die Körper darbieten, nur ſich ſelbſt an. Die Begriffe vom Abſolut-Wahren, -Guten und -Schönen ſind nicht ſinnlicher Abkunft — die ganze Sinnenwelt bietet uns nichts dar, das ſie ausfüllen könnte — ſie ſind von überſinnlichem, göttlichem Urſprunge. Es gibt nur eine Wiſſenſchaft, die unwandelbar, ewig, nothwendig, untrüglich, in ſich ſelbſt unauflöslich zuſammenhängend iſt — die Wiſſenſchaft der reinen Vernunfterkenntniſſe. Selbſt die Mathematik kommt ihr nicht an Würde gleich weil ſie ohne ſinnliche Gegenſtände ohne alle Bedeutung iſt[177]). Jenen Ideen ſchrieb Plato eine objective Wahrheit zu. Er glaubte, daß ihnen gewiſſe wirkliche Gegenſtände entſprechen, ſo weit es nämlich die Natur der Sache erlaubt. Er glaubte alſo, daß die reine Vernunft das Daſeyn eines Gottes realiſiren könne; auch den Ideen von Tugend, von Schönheit ſchrieb er objective Realität zu, er erklärte ſie für allgemein gültig, aber er verwandelte ſie nicht in Subſtanzen[178]), wie ſich verſchiedene Ausleger des Plato eingebildet haben, die entweder dem Plato zu wenig Verſtand zutrauten oder ſelbſt ſeine

177) Ich will die Platoniſche Stellen, aus welchen dieſe Darſtellung abſtrahirt iſt, hier nicht abſchreiben, da ſie ſchon von verſchiedenen Schriftſtellern geſammelt ſind; ſ. die Schriftſteller, die Tennemann Syſt. d. plat. Phil. I. S. XXVI. ff. der Einleitung angeführt hat.

178) S. Meiners Geſch. II. 219 ff. 801 ff. Platoniſche Philoſopheme über den göttl. Verſtand von T. in Paulus Memorabilien S. 34. ff.

seine Schriften mit zu wenig Verstand erklärt haben. Er sprach freilich von jenen Ideen zuweilen, wie von Substanzen, aber dieß gehört bloß zur Vorstellungsart, wie so manches andere in seinen Schriften.

So ward also Plato der Urheber einer Theorie, die in der Folge immer viele warme Freunde gefunden hat, und mit der auch die kritische Philosophie in einer deutlichen Verwandschaft steht. Er wurde der vornehmste Philosoph des Intellectuellen, so wie Epikur der Sinnlichkeit; und dieser Unterschied der Schulen hat sich lange ununterbrochen erhalten. Die Sensualphilosophen behaupteten, in den Gegenständen der Sinne sei allein Wirklichkeit, alles übrige sei Einbildung; die Intellectualphilosophen sagten dagegen: in den Sinnen ist nichts, als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre. Darum stritten aber die ersteren den Verstandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, sie war aber bei ihnen nur logisch, bei andern aber mystisch. Jene räumten intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen bloß sensible Gegenstände an. Diese verlangten, daß die wahren Gegenstände bloß intelligibel wären, und behaupteten eine Anschauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verstand. So wie Plato dem Epikur in Ansehung des Gegenstands der Vernunfterkenntnisse entgegensteht, so steht er dem Aristoteles

Ansehung des Ursprungs derselben entgegen. Aristoteles leitete sie aus der Erfahrung ab, Plato suchte unabhängig von ihr ihre Quelle in der Vernunft. Jener kann als das Haupt der Empiristen, dieser als das Haupt der Noologisten betrachtet werden[179]). Diese Bemerkungen bahnen uns den Weg zu einigen Betrachtungen über Aristoteles und Epikurs Philosophie, insofern sie zur Geschichte des Skepticismus gehört. Ehe wir aber den Plato verlassen, müssen wir noch etwas von seinem Theätetus hinzusezen, weil dieser zur Bestreitung des Skepticismus des Protagoras bestimmt zu seyn scheint.

Theätetus wird für einen Jüngling von wahrem philosophischen Geiste ausgegeben. Sokrates fragt ihn: Was Wissenschaft sei? Theätetus antwortet endlich nach vielen Umschweifen: die Wissenschaft sei nichts anders als Empfindung[180]). Sokrates faßt diese Erklärung auf; er erläutert sie und unterstüzt sie mit allen Beweisgründen, deren sie fähig ist, und zeigt, daß sie mit der Lehre vom Fliessen aller Dinge enge verbunden und eigentlich die Lehre des Protagoras sei. Darauf aber greift er sie mit folgenden Gründen an: 1) Wenn die Sinne die Wahrheit lehren, so

179) Diese Bemerkungen sind aus Kant entlehnt; Kritik der reinen Vernunft S. 881. f. 3. Ausgabe.

180) Δοκει ϑν μοι ὁ επιςαμενος τι αισϑανεσϑαι τυτὸ ὁ επιςατον· και ὡσγε τυυι φαινεται, ϑκ αλλο τι εςιν επιςημη η αισϑησις.

Digitized by Google

so ist kein Unterschied zwischen Weisen und Thoren, so sind die Thiere, die entweder gleich scharfe oder schärfere Sinne haben, als wir, entweder eben so weise, oder weiser als wir. 2) Die Wörter einer fremden Sprache können von jedermann gehört, und, wenn sie geschrieben werden, gesehen werden: sie werden aber nicht von jedermann verstanden, sondern nur von denjenigen, welche die fremde Sprache verstehen; es muß also etwas ausser dem, was in die Sinne fällt, in den Dingen seyn. 3) Wenn alles nur durch die Sinne begriffen wird, so gibt es nur eine Kenntniß der gegenwärtigen Dinge. Gedächtniß und andere Erkenntnißkräfte, die sich nicht auf das Gegenwärtige und Wirkliche beziehen, finden also gar nicht Statt. 4) Wenn die Meinung eines jeden wahr ist, so ist auch die Meinung derjenigen wahr, welche anders als Protagoras urtheilen. Nun urtheilen beinahe alle andere Philosophen ausser Protagoras: Wenn sie selbst die Wahrheit gefunden haben, so müssen die übrige, welche das Gegentheil behaupten, im Irrthume seyn. — Den zwei ersten Gründen stellt nun Sokrates in Protagoras Namen folgende Reflexionen entgegen. 1) Es ist richtig, daß die Meinungen der Menschen an Wahrheit nicht von einander verschieden sind, und doch ist ein Unterschied zwischen dem Weisen und Thoren, ohngefähr der, welcher zwischen dem Gesunden und Kranken ist. Für den Thoren sind seine Empfindungen und Meinungen eben so wahr, eben seiner Natur und seinem Ver-

hältnisse zu den Gegenständen angemessen, als für den Weisen die seinige — aber in Ansehung des Vergnügens und des Vortheils ist ein Unterschied. In einem wohlbestellten und gesunden Gemüthe führen die Meinungen, welche es erzeugt, nichts Beunruhigendes und Aengstigendes mit sich, sondern sind mit Ruhe und angenehmen Gefühlen verbunden; hingegen in einem verkehrten, kranken Gemüthe bringen die Urtheile, obgleich wahr, doch unangenehme, kummervolle Empfindungen hervor. Die Lehrer der Weisheit und die Gesezgeber sind also als wohlthätige Seelenärzte zu betrachten, obgleich ihre ganze Weisheit bloß relativ ist. 2) Das Gedächtniß ist nicht derselbige Gedanke desselbigen Menschen von derselbigen Sache. Der, welcher sich erinnert, ist ein anderer geworden, als der, welcher eine Sache vorher empfunden hat, indem der Mensch sich beständig verändert — und die Operationen des Empfindens und des Erinnerns sind ganz von einander verschieden. Auch die Erinnerung ist zwar nur eine Art von Empfindung, aber sie wird durch eine innere, nicht durch eine äussere Erschütterung hervorgebracht. Die Erinnerung ist also eine wahre Empfindung, aber eine andere als diejenige, an welche man sich erinnert. — Sokrates tritt nun wieder auf die entgegengesezte Seite, und zieht aus dem eben angeführten ersten Argumente den Schluß, daß in der Behauptung des Protagoras: „es seie ohnerachtet der gänzlichen Relativität der Wahrheit zwischen dem Weisen und

Tho-

Thoren ein Unterschied" das Geständniß liege, daß etwas Wahrer sei als etwas Anderes. Protagoras gab nämlich zu, daß nur das, was den Aerzten der Seele und des Körpers wahrhaft nüzlich, oder schädlich scheine, es wirklich sei, daß es also dabei nicht auf die eigene Empfindung eines jeden ankomme, folglich hier nicht jeder für sich der Maasstab der Wahrheit sei. Also nicht Alles ist nüzlich, was es einem jeden zu seyn scheint. Und obgleich jede gegenwärtige Empfindung für jeden Wahrheit ist, so ist nicht in allen den Urtheilen, welche einer Empfindung vorangehen, Wahrheit. Die Meinungen der Menschen von einem Gegenstande (deren Empfindung übrigens, wenn ein Gegenstand gegenwärtig ist, gleich seyn mag) sind doch oft sehr verschieden, wenn der Gegenstand noch in der Ferne liegt. Wenige sehen genau voraus, was ihnen der Gegenstand für Empfindungen verschaffen werde. Protagoras Meinung hält also nicht Stich, insofern es Gegenstände gibt, die nicht Gegenstände des Empfindens, sondern bloß des Denkens und Urtheilens sind. Nur in Ansehung derjenigen Gegenstände, welche jedesmal auf unsern Körper wirken, scheint sie noch fest zu stehen. Insofern aber steht sie mit der Lehre, daß die ganze Sinnenwelt in beständigem Flusse sei, in Verbindung. Allein eben diese Lehre hebt alle Wahrheit auf: weil sie voraussezt, daß sowohl die sinnliche Gegenstände, als auch der Mensch in ununterbrochener Bewegung sind, daß also der Actus des Empfindens ganz aufgehoben

heben wird. Wenn in jedem Augenblike der Mensch, die Gegenstände und die Empfindung selbst verändert wird — wie könnte da eine wahre Empfindung Statt finden? Und dann sind es eigentlich nicht unsere Organe, die empfinden, sondern es ist ein gewisses Vermögen in uns, das durch alle Organe empfindet. Eben dieß Vermögen, in dem sich alle unsere Empfindungen vereinigen, welche sie aufnimmt und vergleicht, forscht auch nach den Ursachen der Dinge, urtheilt von ihrer Natur, und schaut in die Zukunft, und heißt nach der allgemeinen Uebereinstimmung der Geist (185). Dieses Vermögen kann durch Lehre und Uebung geschärft werden. Es gibt eine Vernunftlehre, aber keine, oder wenigstens eine sehr dürftige Sinnenlehre. Die Wissenschaft ist weit näher mit denjenigen Dingen verwandt, welche bloß durch den Verstand, nicht durch die Empfindung begriffen werden können: sie muß also ihren Siz in der Seele haben und ihren Innhalt müssen vorzüglich die von der zufälligen unabhängige Gegenstände ausmachen [181]).

Ari-

181) Der Hauptinnhalt des Theätetus ist schwer darzustellen. Bei dieser Darstellung ist Garves schon anderwärts angeführte Dissertation: Legendorum etc. benuzt worden. Uebrigens ist der Inhalt des Theätetus hier nicht ganz dargestellt worden, sondern nur was zu unserm Zwecke gehörte, und was man nach sonstigen Stellen des Plato für seine eigene Meinung zu halten berechtigt ist, und was er ohnezweifel selbst der Lehre Protagoras entgegengehalten haben würde, wenn er in seinem eigenen Namen gesprochen hätte.

Aristoteles, Epikur und Zeno von Cittium betraten einen verschiedenen Weg, um die Möglichkeit und Wirklichkeit einer gewissen und wahren Erkenntniß für Menschen zu zeigen.

Aristoteles.

Aristoteles verarbeitete den vorhandenen Stoff philosophischer Kenntnisse zu Systemen — er ordnete und wählte, erweiterte und schränkte ein, verbesserte und erfand, mit durchschauendem, umfassendem, ächt-philosophischem Geiste. Der edle Fleiß, die erhabene Anstrengung des Geistes, die er den Wissenschaften weihte, wird in der Geschichte der ganzen Literatur auf immer denkwürdig bleiben. Diese Bemühungen waren zu groß und zu verdienstvoll, um von seinem Zeitalter ganz geschäzt und genuzt werden zu können — sie waren für die Nachwelt, für die Menschheit. — In einer Geschichte des Skepticismus verdient vorzüglich Folgendes von ihm bemerkt zu werden.

Er ward der Schöpfer der Dialektik[182]). Zwar hatten schon vor ihm Sophisten und Megariker sich praktisch in dieser Kunst geübt, und wohl auch einige allgemeine theoretische Regeln zu derselben gegeben. Aristoteles brachte sie in eine vollständige Theorie. Er gab bestimmte, zusammenhängende Regeln zum vernünftigen Denken und Schließen und enthüllte die Trugschlüsse der Sophisten. Er lehr-

182) Repreh. Soph. II. 8. 9.

te zugleich, den Weg zur Wahrheit zu finden und sich aus den sophistischen Labyrinthen loszuwinden.

Aristoteles war ein strenger Dogmatiker. Er sezte sich vor, die Philosophie zum möglichsten Grade von Gewisheit zu erheben. Aber dieß Geschäfft war damals für Einen Geist zu schwer. Er kann sich oft aus dem Chaos entgegengesezter Meinungen und Gründe nicht herauswinden und hüllt sich in Dunkelheit. Er bleibt oft mitten in seinen philosophischen Unternehmungen steken, er stößt an Schwierigkeiten, die er nicht lösen kann, und gibt sich dann das Ansehen, mehr zu wissen, als er wirklich weiß. Er bestrebt sich, höchste und gemeinschaftliche Principien aufzufinden — er erblikt sie oft dunkel, ohne sie sich entwikeln zu können — er strebt nach Uebereinstimmung und Einheit, und widerspricht sich doch oft, besonders in verschiedenen Schriften, weil seine Principien nicht deutlich ausgedrükt und genau bestimmt sind, und weil er seine Materialien nicht immer übersehen kann. Es läßt sich daher erklären, wie Aristoteles bald den Dogmatismus, bald den Skepticismus beförderte. Er beförderte den lezten, weil er mehr demonstriren wollte, als man demonstriren kann, und sich oft in undurchdringliche Dunkelheiten hüllte. Er beförderte den ersten, weil er sich ihn eigentlich zum Zweck sezte, weil er Alles mit systematischem Geiste behandelte, weil er auf alle verschiedene Meinungen Rükficht nahm, und weil seine Resultate immer aus der genauesten Abwägung aller Meinungen

gen und Gründe hervorzugehen schienen. Es ist übrigens merkwürdig, daß er den Dogmatismus weit mehr im Mittelalter, als in seinem Zeitalter befördert hat. Seine Philosophie hat wahrscheinlich viel zur Entstehung des Pyrrhonismus beigetragen, in der Folge aber diente sie dem dogmatischen Supernaturalismus mehrere Jahrhunderte hindurch zur Stüze, so wie dieser ihr zum Vehikel der weitesten Ausbreitung diente[183]).

Aristoteles hatte sehr strenge Begriffe von der Wissenschaft. Er spann die platonische Grundsäze darüber weiter aus, nur daß er den Sinnen mehr Glauben schenkte. „Etwas wahrhaftig, nicht bloß, wie die Sophisten, zufälligerweise wissen heißt so viel, als die Ursache, durch die etwas ist, was es ist, so erkennen, daß man deutlich einsieht, die Sache könne sich nicht anders verhalten. — Was wirklich Gegenstand der Wissenschaft ist, das kann sich unmöglich anders verhalten[184]). Wer etwas durch eine Demonstration erkennt, der weiß es[185]). Eine Demonstration aber ist ein wissenschaftlicher Syllogismus; wissenschaftlich heißt er, weil

183) Bayle sagt Art. Aristote: Apres tout il ne faut pas s'etonner, que le Peripatetisme, tel qu'on l'enseigne depuis plusieurs siecles, trouve tant de protecteurs et qu'on en croie les interets inseparables de ceux de la Theologie; car il accoutume l'esprit à acquiescer sans evidence.

184) ὃ ἁπλως ἐστιν ἐπιστημη, τουτ' ἀδυνατον ἀλλως ἐχειν Analyt. post. I, 2. p. 76. Casaub.

185) φαμεν δε και δι' ἀποδειξεως ειδεναι l. c.

ihn fassen, eben so viel ist, als wissen[186]). Die apodiktische Wissenschaft muß also aus wahren, ersten, unmittelbaren, für sich klaren Säzen bestehen. Diese Säze müssen auch die Ursachen (oder Vordersäze) der Conclusionen[187]), und nothwendig[188]) seyn. Je entfernter die Wissenschaft von der Sinnlichkeit ist, je einfacher ihre Elemente sind, desto gewisser ist sie. Das Zufällige ist kein Gegenstand der Wissenschaft. Die Empfindung kann keine Wissenschaft gewähren: denn alle Gegenstände derselben sind durch Ort und Zeit beschränkt. Die Wissenschaft umfaßt nur das, was immer und überall, was allgemein ist; die Empfindung muß sich immer auf das Individuelle einschränken[189]). Zwischen Wissen und Meinen ist ein groser Unterschied. Die Wissenschaft bezieht sich auf das Allgemeine und Nothwendige, was nicht anders seyn kann — die Meinung auf dasjenige in der Natur, was auch anders seyn könnte, ob es gleich wahr seyn kann. Die Meinung ist immer ungewiß, der Beifall ist bei ihr schwach, bei der Wissenschaft ist er stark und unwiderstehlich[190]).

Uebrigens liebte Aristoteles einen bescheidenen Zweifel. Er sah ihn als den Weg zur Wahrheit an.

186) επιστημονικον δε λεγω, καθ' ὁν τρ εχειν αυτον επισταμαι α l. c.
187) l. c. p. 27. f.
188) l. c. c. 6. 7. 8.
189) l. c. c. 24. 25.
190) l. c. c. 27.

an. Er beobachtet öfters in seinen Schriften die ächte skeptische Art zu philosophiren, er stellt die Gründe für und wider zusammen, prüft die verschiedene Meinungen und gibt zulezt sein Resultat. Ueber den Zwek und die nüzliche Folgen des Zweifels erklärt sich Aristoteles[191]) so: „Wer zum Besiz der Wahrheit gelangen will, muß vorher vernünftig zweifeln gelernt haben. Dieß Talent leitet zur Auflösung vorhergehender Zweifel[192]). Auflösen kann man aber nicht, wenn man den Knoten nicht kennt: das Zweifeln macht ihn sichtbar. Wer zweifelt, befindet sich in einem ähnlichen Zustande mit dem, der gebunden ist — er kann nicht weiter fort. Man muß sich also vorerst nach allen Schwierigkeiten umsehen. Wer untersucht, ohne vorher zu zweifeln, ist einem Menschen ähnlich, der nicht weiß, wohin er gehen soll. Ja er weiß nicht, ob er das gefunden hat, was er sucht, oder nicht. Er hat keinen bestimmten Zwek, da hingegen der vernünftige Zweifler weiß, wohin er strebt. Der muß auch besser urtheilen können, welcher alle entgegengesezte Gründe, als eben so viele Zeugen, abhört. — Das vernünftige Zweifeln ist oft eben so schwer, als die Entdeckung der Wahrheit selbst.“ Eine treffliche Schilderung des Ske-

191) Metaph. II, 1.

192) Aristoteles drükt sich hier sehr concis und mit einem Wortspiele aus: εστι δε τοις ευπορησαι βουλομενοις προεργον το διαπορησαι καλως· ἡ γαρ ὑστερον ευπορια λυσις των προτερον απορουμενων εστι —

Skepticismus, der jedem Forscher zu wünschen wäre. Uebrigens ist Aristoteles ein offener, erklärter Gegner des eigentlichen Skepticismus. Beinahe das ganze dritte Buch seiner Metaphysik kann als eine Widerlegung desselben betrachtet werden, so weit er damals gediehen war. Aristoteles sezt darinn das Wesen der Wissenschaft aus einander, er bestreitet die Vermischung der Empfindung mit der vernünftigen Erkenntniß, er bestimmt den Unterschied derselben genauer, als vorher geschehen war, er bekämpft die skeptische Aeuserungen eines Parmenides, Demokritus, Heraklitus, Empedocles, Xenophanes, Anaxagoras, Protagoras, besonders die Säze: Alles, was uns erscheint, ist wahr — Alles, was einem jeden wahr scheint, ist wahr. — Es gibt zwischen Wahr und Falsch ein Mittleres — Alles ist wahr und falsch. — Ein Auszug aus diesem Buche, so nüzlich er für anfangende Leser des Aristoteles seyn könnte, würde für unsern Zweck zu weitläuftig seyn.

So genau Aristoteles die Empfindung von den freien Wirkungen der Seele unterschieden hat, so ließ er doch die Seele ihre Kenntnisse aus der Erfahrung schöpfen und an ihr entwikeln. Er erklärte den Ursprung der Ideen aus der Entwiklung der Sinnenerscheinungen. Er betrachtete die Sinneneindrücke als Abdrüke der Körper. Er nahm an den Körpern so viele verschiedene Eigenschaften an, als es verschiedene Sinne und verschiedene Modificationen derselben gibt. Nicht als wenn er z. E.

den

den Körpern selbst Geschmak, Töne, Geruch, Farbe, unabhängig von unsrer Empfindung zugeschrieben hätte, aber eine besondere, fortdaurende Kraft, diese Empfindungen in uns hervorzubringen, also gewisse, diesen Empfindungen correspondirende und von einander verschiedene Qualitäten eignete er den Körpern allerdings zu[193]).

Epikur unterschied Empfindung und Meinung (φαντασια und δοξα). Er behauptete, daß jene beständig die Wahrheit sage, nannte sie daher auch die Evidenz (εναργεια). Das Angenehme, sagte er, gewährt immer Vergnügen, das Unangenehme immer Schmerz (welches, mit Erlaubniß zu sagen, nicht wahr ist). Das Angenehme muß also wirklich angenehm, das Unangenehme wirklich unangenehm seyn. Eben so ist auch das Sichtbare wirklich sichtbar, das Hörbare wirklich hörbar u. s. w. Jede Empfindung ist, die verhältnißmäßige Wirkung eines wirklich existirenden Dings. Einige lassen sich aber durch die Verschiedenheit der Empfindungen, die uns von einem und demselbigen sinnlichen Gegenstande zugeführt werden, wenn z. E. ein Körper seine Farbe oder seine Gestalt verändert, zu einer ganz falschen Vorstellung verführen. Sie behaupten, daß unter diesen verschiedenen und entgegengesezten Empfindungen Eine wahr seyn müsse und die ihr entgegengesezte falsch. Dieß ist

193) de sensu et sensibili c. 3. 4. de anima c. 7. Garve l. c. p. 32. f.

ist aber der Natur der Dinge gar nicht gemäß. Wir empfinden nicht den ganzen Körper, sondern nur etwas von demselben. Wir sehen z. E. nicht den ganzen Körper, sondern nur die Farbe desselben. Aber diese Farbe ist anders an dem Körper selbst, wenn er z. E. in der Nähe gesehen wird, anders ausserhalb dem Körper, wenn er z. E. aus einer grosen Entfernung gesehen wird; hier wird er in dem Zwischenraume verändert, und nimmt eine andere Farbe und Gestalt an, aber gerade diejenige, die er unserem Auge darstellt[194]). Nicht derjenige Klang wird gehört, der an dem Erze ist, auf welches geschlagen wird, noch die Stimme, die in dem Munde dessen ist, welcher schreit, sondern derjenige Klang und diejenige Stimme, welche in unsrer Empfindung ist. Niemand sagt, daß derjenige falsch höre, welcher aus der Ferne eine kleine Stimme hört, weil er eben dieselbige Stimme stärker hört, wenn er näher kömmt. Eben so lügt auch unser Auge nicht, wenn es uns einen Thurm in der Entfernung klein und rund, in der Nähe aber groß und viereckigt zeigt; es hat beidemale recht. Wenn der Thurm klein und rund erscheint, so ist er es wirklich, indem das Bild desselben (ειδωλον) auf seinem Wege durch die Luft gleichsam abgenüzt worden ist; wenn er groß und viereckigt erscheint, so ist er es wirklich, indem das Bild desselben unversehrt in unsre Augen kommt. Es ist

eine

194) Dieß bezieht sich auf Epikurs bekannte Simulacra.

eine verkehrte Meinung zu glauben, daß der Gegenstand, der in der Nähe und in der Ferne erscheint, derselbige ist. Es ist der Empfindung eigen, nur das aufzunehmen, was gegenwärtig ist, und sie rührt z. E. die Farbe — nicht aber, zu unterscheiden, welche Eindrüke wahr oder falsch sind. Alle Empfindungen sind wahr; nur die Meinungen sind verschieden. Unter diesen sind einige wahr, andere sind falsch: denn sie sind Urtheile über die Empfindungen. Bald beurtheilen wir die Sachen richtig, bald unrichtig, indem wir zu den Empfindungen etwas hinzusezen, oder etwas von denselben hinwegnehmen, und so die an sich vernunftlose Empfindung lügen lassen können. Diejenige Meinungen sind wahr, für welche die Evidenz zeugt, und ihnen nicht widerspricht, diejenige sind falsch, für welche die Evidenz nicht nur nicht zeugt, sondern ihnen auch widerspricht. Dieß Zeugniß (die επιμαρτυρησις) ist ein Begreifen, eine evidente Ueberzeugung (καταληψις δι' εναργειας) daß das, was wir glauben, wirklich so beschaffen sei, wie wir es uns vorstellen. Wenn Plato sich aus der Ferne nähert, so urtheile und vermuthe ich, es sei Plato; wenn er aber ganz nahe kömmt, so zeugt die Evidenz, daß er es wirklich sei. Das Nicht-Widersprechen (ἀκ αντιμαρτυρησις) besteht darinn, wenn man etwas, das nicht evident ist, aus dem Evidenten folgert. So leitet z. E. Epikur den nicht evidenten Saz: es gibt einen leeren Raum, aus der evidenten Erfahrung

fahrung her, daß es eine Bewegung gebe: denn, wenn es keinen leeren Raum gibt, so kann es auch keine Bewegung geben, indem ein Körper, der sich bewegen soll, keinen Plaz hätte, sondern alles voll und gepreßt wäre. Das Widersprechen jenes Zeugnisses (αντιμαρτυρησις) entsteht alsdann, wenn das Evidente und Nichtevidente einander aufheben. Der Stoiker leugnet den leeren Raum und behauptet also etwas Nicht-Evidentes. Durch diese Behauptung hebt er auch das Evidente auf, daß es nämlich eine Bewegung gebe — — Die Uebereinstimmung des Zeugnisses der Evidenz und das Nichtwidersprechen desselben sind also die Criterien der Wahrheit; die Nichtübereinstimmung und das Widersprechen desselben die Criterien des Irrthums. Die Basis von Allem ist die Evidenz[195]).

Diese simple und sinnreiche Theorie war eigentlich dem Skepticismus entgegengesezt, aber sie that ihm ohne Zweifel mehr Vorschub, als sie ihm Hindernisse in den Weg legte. Sie ließ so manche Fragen noch unberührt, die doch bei der Lehre von

195) Ich habe hier Epikurs System über Wahrheit und Irrthum nach Sextus adv. Mathem. VII, 203 — 216 dargestellt. Kürzer stellt Sextus dieß System vor l. c. VIII. 9. Sonst sind die Hauptstellen Diog. X. 31 sqq. und Lucret. IV, 480 sqq. Lucrez hat in seiner Darstellung poetische Anmuth und Leichtigkeit auf eine seltene Art mit Richtigkeit verbunden.

von Wahrheit und Irrthum in Betracht kamen. Sie erklärte die Sinnen für untrügliche Wahrheitsrichter, ohne subjective und objective Wahrheit genau von einander zu unterscheiden. Sie ließ unbemerkt, daß bei der sinnlichen Empfindung doch etwas mehr vorgeht, als bloßer Reiz der Organe. Sie erklärte zwar die Evidenz, die in der Vernunft ihren Siz hat, für das Criterium jedes wahren Urtheils, aber zugleich suchte sie doch die Quelle alles Irrthums in eben diesem Vermögen. Indem sie nun zu gleicher Zeit Vernunft und Verstand nicht genau von einander unterschied und nur die Sinnen unbestimmt für beständig untrügliche Wahrheitszeugen ausgab, so ruhte die ganze Philosophie auf einem unsichern Grunde und konnte daher desto leichter wankend gemacht werden.

Was die Moral betrift, so ist für sich klar, wie schwankend und zufällig sie dadurch wurde, daß Epikur sie auf den Begriff der Glükseligkeit baute. Uebrigens hat Epikur diesen Schaden dadurch einigermaßen vermindert, daß er wirklich zuweilen unvermerkt über diesen Begriff hinausgieng und sich so z. E. in der Schilderung des Weisen den Stoikern näherte, welchen er am meisten entgegengesezt zu seyn schien, wiewohl er das Glükseligkeitssystem im Ganzen weit consequenter ausführte, als seine meisten Nachfolger. Er gestand z. E. was aus

dem Glükſeligkeitsſyſteme unwiderſprechlich folgt, daß es keine nothwendige und allgemein geltende Geſeze der Handlungen gebe. Uebrigens wollte er die Moral ſo wenig untergraben, und es war ihm mit derſelben ſo ſehr Ernſt, daß er die menſchliche Freiheit, auf eine ganz ſonderbare, künſtliche Art mit ſeinem phyſiſchen Syſteme zu vereinigen ſuchte, und eben dadurch auf einen Saz geleitet wurde, der für die menſchliche Gewisheit wieder ſehr gefährlich iſt. Die Demokritiſche, von Epikur angenommene Lehre, daß die Welt ſich durch das Begegnen der Atome gebildet hätte, ſchloß eigentlich bloß die Direction einer verſtändigen Urſache aus. Die Weltbildung konnte aber nichtsdeſtoweniger die Folge ewiger und nothwendiger Geſeze der Bewegung der Atome ſeyn. Wirklich hat auch Demokrit den Fatalismus mit der Atomenlehre verbunden [196]). Wenn aber alles nothwendig iſt, ſo iſt die menſchliche Freiheit und damit alle Tugend aufgehoben. Dieß ſah Epikur. Er wich alſo inſofern von der Democritiſchen Atomenlehre ab. Er verließ den Fatalismus und erklärte den Menſchen für ein freies Weſen. Er fürchtete aber dabei noch die Einwendung: Wenn jeder Saz wahr oder falſch iſt, ſo iſt alles, was geſchieht, nothwendig. Dieſer, obgleich falſche, Schluß wurde von mehrern alten Philoſophen gemacht

196) Cic. de fato c. 17.

macht[197]). Um die menschliche Freiheit zu retten, leugnete also Epikur, daß jeder Saz wahr oder falsch wäre, und behauptete, daß es solche Säze gebe, die weder wahr noch falsch seien[198]). Wäre diese Behauptung so zu verstehen gewesen, daß es Säze gebe, die weder ganz wahr noch ganz falsch seien, so wäre nichts dawider einzuwenden gewesen, allein Epikur und schon vor ihm Anaxagoras verstanden es, wie man aus der Anwendung dieser Behauptung auf das Fatum schließen muß, so, daß es zwischen zwei contradictorischen Säzen noch einen dritten geben könne, der weder wahr noch falsch sei und inso-

 fern

197) Contendit omnes nervos Chrysippus ut persuadeat, omne ἀξίωμα aut verum esse aut falsum. Ut enim Epicurus veretur, ne, si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecunque fiant (si enim alterutrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum: et si certum, etiam necessarium: ita et necessitatem et fatum confirmari putat): sic Chrysippus metuit, ne, si non obtinuerit, omne, quod enuncietur, aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis rerum futurarum. Cic. de fat. c. 10. Sie schlossen also ohnezweifel so: Wenn Alles wahr oder falsch ist, so ist auch jede Begebenheit, jede Handlung, die geschehen soll, wahr oder falsch d. h. sie wird geschehen oder nicht geschehen; in beiden Fällen ist sie von Ewigkeit her durch vorhergehende Ursachen bestimmt, also nothwendig. Daß dieser Schluß falsch sei und auf einer sonderbaren Verwirrung der Begriffe beruhe, hat schon Cicero de fato c. 9. und Bayle Art. Epicure Not. U. gezeigt.

198) Cicero de Nat. Deor. I, 19 ff.

fern wurden durch ihre Behauptung die ersten Gründe der Logik erschüttert, und dem Pyrrhonismus wurde vorgearbeitet. Um nun wirklich Freiheitslehre und Atomenlehre in Vereinigung zu sezen, nahm Epikur nicht nur an, daß zwischen zwei entgegengesezten zukünftigen Handlungen noch eine dritte möglich wäre, sondern auch, daß die Atomen ausser der perpendiculären Bewegung, eine etwas schiefe hätten; und die lezte Art von Bewegung betrachtete er als das Princip freier Handlungen.

Principium quoddam quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur
Libera per terras unde haec animantibus extat
Unde haec est, inquam, fatis avolsa voluntas,
Per quam progredimur quo ducit quemque voluptas

— — — — — — — —

Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec regione loci certa nec tempore certo[199]).

Freilich ein sehr dürftiger Behelf, aber es macht Epikuren immer Ehre, daß er sein System durchaus mit der Moralität in Harmonie bringen wollte.

Inzwischen hatte sich unter der Anführung des Zeno von Cittium eine Sekte gebildet, welche die Dialektik mehr, als vorher je geschehen war, ausbildete, welche wahrer und erhabener von der Tugend redete, als vorher irgend ein Weltweiser gethan

199) Lucret. II, 255 — 259. 292. 293.

gethan hatte, und welche so große Muster und Vertheidiger derselben aufstellte, daß ich sie nie ohne Bewunderung, und ohne mich zum Guten gestärkter zu fühlen, anschauen kann. Der ernste und redliche Eifer des Weisen für Tugend gibt ein Zutrauen und eine Zuversicht, die sich nicht mit dem Skepticismus vereinigen läßt, sondern eher zu einem hartnäkigen Dogmatismus führt. Auch ein gemäsigter Skepticismus kann für die Moral fruchtbar werden. Der Mensch weiß im Zweifeln selten das gehörige Maaß zu halten und gehörig unterscheiden. Er dehnt ihn gern, wenn es das Interesse der Sinnlichkeit erfordert, auch auf die Tugend aus, wenn er auch gleich ursprünglich nicht gegen sie gerichtet war. Der feste Glaube an die Tugend ist zur Ausübung derselben unentbehrlich — hier zu zweifeln — heißt einem inneren Geseze widerstreben, dessen Ansehen wir doch heimlich anerkennen, wenn wir es auch laut oder leise verspotten. Zudem hängt die Tugend des Menschen gewöhnlich mit gewissen theoretischen Lehren zusammen, und er glaubt, die lezte nicht aufgeben zu können, ohne seine Tugend selbst aufzugeben. Aus diesen Bemerkungen ist wenigstens zum Theil der strenge Dogmatismus zu erklären, der sich in der Stoischen Schule findet. Ihr Hang zu demselben wurde durch die viele skeptische Lehren, die in der Philosophie bereits vorgetragen worden waren, besonders aber durch die Streitigkeiten und Sophistereien der Megarischen Weltweisen nur desto

mehr gereizt. In der Stoischen Schule wurden für die Pyrrhonier und neue Akademiker Waffen vorbereitet, die für sie die gefährlichsten geworden sind und in der Folge einen Kampf hervorbrachten, der für unsere Geschichte, ja für das Interesse der Menschheit sehr wichtig ist. Um nicht in Wiederhohlungen zu fallen, wollen wir die Grundsäze, welche die Stoiker den Zweiflern entgegengesezt haben, erst in der nächsten Periode anführen, wo wir sie im Kampfe mit den Pyrrhoniern und neuen Akademikern antreffen werden.

Digitized by Google

Geschichte des Skepticismus.

II. Periode
Von Pyrrho biß Sextus.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die bisher erzählte Geschichte der Lehre von der menschlichen Wahrheit und Gewisheit zeigt, wie frühzeitig diese Sache ein Gegenstand ernster Untersuchung geworden ist, und von wie mannichfaltigen Seiten die Weltweisen sie betrachteten. Eigentlich wurden in dieser Periode schon die Fundamente zu den verschiedenen möglichen Systemen von Philosophie gelegt und es ist in den nachfolgenden Zeitaltern nicht leicht ein berühmter Weltweiser aufgetreten, der nicht einen schon in diesem Zeitraume betretenen Weg erwählt hätte. Wenn man aber nun von der andern Seite die verschiedene, immer wiederhohlte Angriffe auf die Gewisheit der menschlichen Erkenntniß und die zum Theil sehr schwache Vertheidigung des Dogmatismus überschaut, so wird man es gar nicht befremdend finden, daß endlich eine Kunst erfunden wurde, nicht nur etwa wie die Sophisten und mehrere Megariker aus Charlatanerie und Eigennuz über Alles pro und contra zu peroriren und mit Trugschlüssen zu spielen, sondern das ganze Gebäude menschlicher Erkenntniß in allen seinen Fundamenten wankend zu machen und Alles ohne allen Unterschied als ungewiß darzustellen. Dieß that zuerst

Pyrrho

von Elis im Peloponnes gebürtig. Er lebte schon in dem Zeitalter der Aristoteles und Epikure, aber

scheint erst späterhin als Skeptiker berühmt geworden zu seyn. Er war zuerst Mahler, lebte arm und unbekannt und wandte sich dann zur Philosophie. Er hatte Lehrer aus der Schule der Megariker und der alten Physiologen. Von den ersten wird Dryso, Stilpons Sohn, von den zweiten Anaxarchus angeführt. Anaxarchus war Schüler des Demokritus. Er sagte: er wisse nicht einmal das, daß er nichts wisse. Alexander der Große schätzte ihn wegen seines Muths und seiner angenehmen Sitten eine Zeitlang sehr; nachher ließ er ihn, weil er den Tod eines Satrapen von ihm gefordert hatte, selbst hinrichten. Pyrrho hatte den Anaxarchus nach Indien begleitet, ohnezweifel im Gefolge Alexanders des Großen. Er kannte die Lehrsäze älterer Philosophen genau und vollständig, wozu ihm auch seine Absicht, alle Dogmen zu bestreiten, natürlich Veranlassung gab. Er liebte die Dichter, besonders den Homer. Er las Demokrits Schriften, wurde aber durch dieselbe nicht befriedigt.

Man erzählte im Alterthum von ihm, daß er seiner skeptischen Lehre auch gemäß gelebt, daß er seinen Sinnen nicht getraut habe, daß er Wägen und Hunden, die ihm begegneten, nicht ausgewichen wäre, daß er gegen Abgründe gelaufen wäre, und daß er nur durch seine Freunde, die ihn beständig begleiteten, von einem unnatürlichen Tode gerettet worden sei; daß er, wenn er von jemand, mit dem er sprach, verlassen wurde, doch zu reden fortgefahren habe ꝛc.. Dieß sind ohnezweifel Mährchen

chen, die von Spöttern ersonnen worden sind oder sich in der Folge bei der Bekanntwerdung seiner Lehre von selbst gebildet haben, wie sich gewöhnlich Märchen zu bilden pflegen. Obgleich Pyrrho's Kunst und Philosophie auch auf seinen Character und seine Handlungsart Einfluß gehabt haben und Manches Sonderbare, besonders eine ungewöhnliche Gleichmüthigkeit und Kälte in sein Betragen gebracht haben mag, so lassen sich doch jene Erzählungen nicht mit der Achtung, die ihm seine Zeitgenossen weihten, und mit dem gesunden Verstande vereinigen, der aus den von ihm aufbehaltenen Räsonnements hervorblikt. Auch bezeugt Aenesidemus ausdrüklich, Pyrrho habe zwar über die Zurükhaltung des Beifalls philosophirt, aber im Einzelnen nicht unvorsichtig gehandelt. Er erreichte ein Alter von 90 Jahren. Er schrieb selbst nichts, ohnezweifel um auch hierinn seine skeptische Gleichgültigkeit zu erkennen zu geben. Er liebte die Einsamkeit, er floh die Gesellschaft der Vornehmen und Fürsten, so viel er konnte, er war ein stiller, ruhiger und gesezter Mann. Epikur war ein großer Bewunderer von ihm. Epiktet, der sonst die Pyrrhonier aufs tiefste verachtete, schäzte den Pyrrho wegen seiner stoischen Apathie sehr hoch. In seinem Vaterlande war er so sehr geschäzt, daß er zum Oberprieſter erwählt wurde, und daß man um seinetwillen allen Philosophen die Freiheit von Abgaben zuerkannte. Die Athenienser sollen ihm das Bürgerrecht geschenkt haben. Sein Betragen und

seine

seine Lehrart fand im Alterthum viele Nachahmer. Timon in seinen Gedichten hat von ihm gesagt, daß er frei von allen Leidenschaften, von allem Aberglauben, von aller sophistischen Eitelkeit geworden sei, daß er die Fesseln des Betrugs und der täuschenden Ueberredung aufgelößt und gleich einem Gotte mit ruhiger Seelengröße unter den Menschen regiert habe. Er war ein erklärter Feind der Sophisten. Er war nicht der erste Lehrer eines vollendeten Skepticismus. Sextus sagt selbst, Pyrrho habe die Skepsis weitläuftiger und deutlicher abgehandelt, als seine Vorgänger (Pyrrh. Hyp. I, 3). Aber eben deswegen gaben nicht seine Vorgänger, sondern er der neuen Schule den Namen. Seine Schüler nannten sich aber nicht nur Pyrrhonier, sondern auch Aporetiker oder Zweifler, Skeptiker und Zetetiker, als solche, die die Wahrheit nicht gefunden haben und beständig suchen, Ephektiker von der Zurükhaltung des Beifalls. Ein gewisser Theodosius in einer skeptischen Schrift (σκεπτικα κεφαλαια betitelt) trieb den Skepticismus so weit, daß er wollte, man sollte die Ausdrüke Pyrrhonier und Pyrrhonismus gar nicht gebrauchen: weil die Gemüthsstimmung eines andern von uns gar nicht angeschaut und begriffen werden könne, weil wir also unsre Denkart nie mit dem Namen eines andern sicher bezeichnen können und zudem die Secte gar kein Dogma habe und Pyrrho nicht der erste Erfinder derselben sei und ihr Ursprung sich in das

graue-

graueſte Alterthum verliere. Pyrrho ſelbſt ſchrieb nichts, als ein Gedicht auf Alexander den Großen; deſto mehr wurde ſeine Philoſophie von ſeinen Freunden und Schülern, von einem Timon und Aeneſidemus, von einem Numenius und Nauſiphanes in Schriften erklärt[200]). Kein älterer bekannter Philoſoph hat alle Wahrheit gänzlich aufgehoben, keiner den Sinnen und der Vernunft zugleich alle Fähigkeit, ſie zu erkennen, abgeſprochen, keiner alle Wiſſenſchaften und Künſte angegriffen und am Ende ſelbſt das für ungewiß erklärt, ob Alles ungewiß ſei. Dieß that Pyrrho. Er ließ bloß gewiſſe Thatſachen des Bewußtſeyns und den einigen Grundſaz ſtehen, daß man ſich nach eingeführten Sitten, Gewohnheiten und Geſezen richten müſſe. Er erſann zehn verſchiedene Arten, die menſchliche Erkenntniß zweifelhaft zu machen, die alle dahin führten, daß die ganze menſchliche Erkenntniß etwas bloß Relatives und Subjectives ſei, und keinen innern Charakter der Wahrheit, nichts Abſolutes und Bleibendes an ſich habe. Zu dieſen ſezte ein ſpäte-

rer

200) Dieſe Nachrichten ſind geſammelt aus Diogenes Pyrrho, aus Sextus P. H. I, 3 adv. Math. I, 272. 281. 305. Ariſtocles bei Euſeb. Praep. ev. XIV, 18. Sonſt verdienen über Pyrrho vorzüglich Bayle Dict de la Mothe le Vayer de la vertu des payens Oeuvres T. V. p. 214 ff. fol. Huet de la foibleſſe § 152 — 161. verglichen zu werden. Plouequet Disput. de epoche Pyrrhonis. Tubingae 1758. iſt nicht hiſtoriſch, verdient aber als philoſophiſche Prüfung der Haupteinwürfe der Pyrrhonier bemerkt zu werden.

Digitized by Google

rer Pyrrhonier, Namens Agrippa noch fünf andere hinzu. Endlich wurden von einem Unbekannten noch zwei andere hinzugefügt, so daß ihrer nach und nach siebzehn wurden. Sextus hat sie in der Folge in seinen Hypotypoſen auf eine sehr lehrreiche und unterhaltende Art erklärt und dargestellt und wahrscheinlich zuerst bemerkt, daß sie sich auf weit wenigere reduciren lassen, und beinahe alle auf die Subjectivität der menschlichen Erkenntniß hinauslaufen. Dieß ist aber auch beinahe Alles, was wir von der Geschichte des Skepticismus von Pyrrho biß auf Sextus wissen.

Ohne allen Zweifel hat sich der Skepticismus, ob er gleich schon in seiner ganzen Vollendung in in Pyrrho's Geiste ausgebrochen war, doch nur allmählig zu der Ausdehnung, zu der Ausführlichkeit, zu der kunstvollen Gestalt entwikelt, in der wir ihn bei Sextus antreffen. Aber wie dieß zugegangen ist, dieß läßt sich leider! historisch nicht verfolgen. Nicht einmal wie weit eigentlich Pyrrho kam, wie weit er seine skeptische Stimmung in eine detaillirte Kunst auflöste — können wir aus den Nachrichten der alten Schriftsteller bestimmen. Diogenes von Laerte in seinem Pyrrho unterscheidet insofern gar nicht zwischen den Personen und Zeiten, er stellt alles, was er von dem Systeme der Skeptiker überhaupt weiß, zusammen, und scheint dabei sogar die Schriften des Sextus benuzt zu haben. Man kann es beinahe für gewiß annehmen, daß Pyrrho noch nicht Alles gedacht hat, was Diogenes

genes zum skeptischen Systeme rechnet. Wir wollen, um nicht wiederholen zu müssen, die Darstellung des Pyrrhonismus biß zu Sextus aufschieben, der ihn zur höchsten Vollkommenheit brachte.

Diogenes führt eine lange beinahe ununterbrochene Reihe von Pyrrhoniern von Pyrrho biß Saturninus an [201]). Pyrrhos Schüler waren ihm zufolge:

Eurylochus
Hecatäus von Abdera
Nausiphanes von Teos
Timon von Phlius

Timons Schüler:

Dioscorides aus Cypern
Nicolochus aus Rhodus
Praylus aus Troas
Euphranor aus Seleucia

Euphranors Schüler:

Eubulus aus Alexandrien

Eubulus Schüler:

Ptolemäus von Cyrene

Ptolemäus Schüler:

Sarpedon
Heraclides

Heraclides Schüler:

Aenesidemus von Gnossus

Aenesidemus Schüler:

Zeuxippus

Zeuxippus Schüler:

Zeuxis

Zeuxis

201) Im Pyrrho und Timon IX. §. 69. 109. 115. 116. aus Hippobotus und Sotion.

Zeuxis Schüler:
Antiochus aus Laodicea
Nach Antiochus muß der Nachricht des Diogenes zufolge der Pyrrhonier Agrippa geschrieben, und noch vor diesem Apella geblüht haben (IX, 106). Eine genauere Zeitbestimmung gibt Diogenes nicht an.
Antiochus Schüler:
Menodotus aus Nicomedien
Theodas aus Laodicea.
Menodotus Schüler:
Herodotus von Tarsus
Herodotus Schüler:
Sextus Empirikus
Sextus Schüler:
Saturninus, Cythenas.

Man sieht aus dieser Reihe von Pyrrhoniern, wie weit sich diese Secte nach und nach ausdehnte, wie sie sich aus dem Peloponnes nach Kleinasien und den benachbarten Inseln ausbreitete. Schade, daß uns von den Ideen und Schriften dieser Männer nicht mehr übrig geblieben ist. Daß die Skepsis schon vor Sextus sehr ausgebildet und daß viel darinn gearbeitet war, dieß sieht man deutlich aus Sextus Schriften. Auch beruft er sich hie und da auf vorhergehende Skeptiker, und macht einen Unterschied zwischen ältern und neuern Skeptikern[202]). Die neuere scheint er von Aenesidemus an zu rechnen[203]).

Mono-

202) Pyrrh. Hyp. I, 15. 16.
203) Fabricius bei P. H. I, 15. Not. S.

Menodotus, wahrscheinlich eben der vorher genannte Pyrrhonier, wollte wissen, daß die Secte mit Timons Tode erloschen und erst wieder von Ptolemäus hergestellt worden sei. [204]) Hippobotus und Sotion hingegen führen die Reihe ununterbrochen fort, wie wir sie angeführt haben. Vielleicht ist die Mittelstraße die richtige, daß nämlich mit Timons Tode die Secte etwas gesunken ist und keine so berühmte Repräsentanten mehr hatte, als Timon, biß ihr Ptolemäus wieder einen neuen Schwung gab. [205])

Von

204) Τυτυ (Timons) διαδοχος (ὡς μεν Μηνοδοτος φησι) γεγονεν υδεις· αλλα διελειπεν ἡ αγωγη, ἑως αυτην Πτολεμαιος ὁ Κυρηναιος ανεκτησατο Diog. l. c.

205) Platner Aph. I. 354. „Pyrrhos Schule erlosch schon mit dem Tode des Timon, eines seiner vorzüglichsten Zuhörer, und wurde erst um die Zeit des dritten Triumvirats durch den Aenesidemus wieder in Aufnahme gebracht.“ Diese Bemerkung widerspricht den Zeugnissen der Geschichte. Sie gründet sich wahrscheinlich auf das Zeugniß des Aristocles (bei Eusebius Praep. evang. XIV, 18.) der aber nur sagt, daß die Pyrrhonier unmittelbar vor Aenesidemus in Verachtung gekommen gewesen seien, ὡς ει μηδε εγενοντο παραπαν. Ebendaselbst sagt Platner, es lasse sich schwerlich glauben, daß alle die Lehrer, welche Diogenes vom Aenesidemus bis zum Sextus Empirikus aufführe, wahre Skeptiker gewesen seyn sollten: denn der Skepticismus sei eine Denkart, welche sich nicht so, wie Systeme, durch förmliche Secten fortpflanzen lasse; vermuthlich haben sich diese Männer in ihren Schulen nur mit der Erweiterung und Erklärung der Pyrrhonischen Lehre beschäftigt, welche sehr früh in eine bestimmte Form und in eine Art von System gebracht worden zu seyn scheine, wie weit diese Männer bei sich in ihrer Denkart Skeptiker gewesen seien.

Digitized by Google

Von einigen aus der angeführten Reihe haben wir doch noch etwas bestimmtere Nachrichten. Unstreitig sind Timon, Ptolemäus, Menodotus, Aenesidemus und Sextus die vornehmsten und berühmtesten aus derselben. Sextus erklärt selbst den Menodotus, einen empirischen Arzt, den Galenus oft anführt, und Aenesidemus für die vornehmste Anführer der Secte (P. H. I, 33.) weil sie ohnezweifel die Kunst am meisten ausgebildet hatten.

Timon von Phlius

ward durch Stilpos Ruhm nach Megara gezogen, hielt sich lange bei ihm auf und kehrte dann in sein Vaterland zurük. Einige Zeit nachher begab er sich zu Pyrrho nach Elis und ward sein Schüler und tiefster Verehrer. Er hatte einen Sohn Namens Xanthus, den er zur Arzneikunst und zugleich zum Fortsezer der Pyrrhonischen Kunst nach seinem Tode bestimmte. Timon hatte viel

Uebrigens scheint diese Bemerkung vorauszusezen, daß Pyrrho und die ältere Pyrrhonier den ächt-philosophischen consequenten Skepticismus als Denkart besessen haben, da doch ihr Skepticismus mehr eine Kunst (αγωγη) war. Sobald man aber etwas Positives und Consequentes im Skepticismus annehmen will, so läßt er sich als Denkart und Kunst nicht weniger fortpflanzen als andere Systeme, nur daß er freilich in dem einen Kopfe philosophischer in dem andern seichter seyn wird, wie bei andern Systemen gleichfalls der Fall ist. Der Skepticismus der Akademie pflanzte sich ziemlich lange fort.

viel Stärke in der Redekunst; er wanderte, wie die alten Sophisten, in verschiedenen Gegenden herum, und erndtete mit seiner glänzenden und hinreissenden Beredsamkeit Geld und Ehre. Nachdem er sich auf diese Art bereichert hatte, schlug er seinen Wohnsiz zu Athen auf, wo er auch starb.

Timon war ein Vielschreiber. Am berühmtesten wurde er durch die drei Bücher seiner Spottgedichte, in welchen er alle Dogmatiker aufs beissendste durchzog und ihre Lehrsäze mit der bittersten Satyre parodirte. Das erste Buch war erzählend, das zweite und dritte in Dialogen abgefaßt. In diesem spielte Xenophanes von Kolophon die Hauptrolle. Timon legte ihm Fragen vor und Xenophanes antwortete. Die neuere Dogmatiker blieben in diesem Werke eben so wenig verschont als die ältere. Auch gegen sich selbst, gegen seine körperliche Gestalt, kehrte Timon darinn zuweilen seine satyrische Geißel. Der Verlust dieses Werks ist nach den Proben, welche Sextus, Diogenes und Aristocles daraus anführen, zu urtheilen, wirklich zu bedauern. Er liebte die Einsamkeit und das Feld. Er hatte einen schnellen, treffenden Wiz, einen grosen Umfang von Kenntnissen und einen entschiedenen Hang zum stillen, ruhigen Leben. Er war im höchsten Grad frugal und mäßig. Er hatte sich das Horazische nil admirari ganz zu eigen gemacht. Er lebte beinahe 90 Jahre.[206])

206) Diese Nachrichten sind aus dem Timon des Diogenes.

Aristocles, ein Peripatetiker, ein Schriftsteller von unbekanntem Zeitalter, [207]) hat im achten Buche seines verloren gegangenen Werks von der Philosophie einige Nachrichten von Timons Lehren gegeben, und zugleich eine Widerlegung derselben geliefert. Beide hat uns Eusebius aufbehalten. [208]) „Timon, sagt er, lehrt, daß, wer glüklich seyn wolle, auf dreierlei sehen müsse, 1. auf die Natur der Gegenstände, 2. wie wir uns gegen dieselbe zu verhalten haben, 3. was die Folge von unserm Verhalten gegen dieselbige seyn werde. Die Gegenstände selbst erklärt er für unstet, für einerlei (ἀδιαφορα) und zweifelhaft; von unsern Empfindungen und Meinungen sagt er, daß sie weder trüglich, noch glaubwürdig seien, wir dürfen ihnen also auch nicht trauen, sondern müssen keine Meinung haben, uns auf keine Seite neigen, und ganz unerschütterlich seyn. Wir müssen von nichts etwas behaupten, weder daß es mehr dieß als jenes sei, noch daß es sei oder daß es nicht sei. Die Folge davon, sagt Timon, wird seyn, daß wir durch die gänzliche Zurükhaltung unsers Urtheils zur vollkommenen Gemüthsruhe (αταραξια) gelangen. — Aenesidemus aber nennt es Wohlseyn (ἡδονη)." Dieser Lehre sezte nun Aristocles folgende Gründe entgegen:

1) Man

207) Ionsius IV, 8.
208) Praep. Eu. XIV, 18.

1) Man muß die Pyrrhonier nur fragen: ob diejenige, welche einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum machen, sich irren? Sie werden zugestehen, daß sich diese irren, und daß sie selbst, welche keinen Unterschied machen, Recht haben. Hieraus folgt aber, daß es etwas Wahres und Falsches gebe.

2) Wenn gar kein Unterschied zwischen den Dingen ist, so ist kein Unterschied zwischen den Pyrrhoniern und den übrigen Menschen. Was ist also ihre Weisheit? Und warum schimpft Timon auf alle übrige Philosophen und singt nur dem Pyrrho Loblieder?

3) Wenn Alles gleichviel ist, wenn zwischen den Dingen gar kein Unterschied ist, so ist auch kein Unterschied zwischen Verschiedenseyn und Nichtverschiedenseyn, zwischen Meinen und Nicht-Meinen. Denn warum sollte alsdann etwas mehr dieß als jenes seyn? Oder, wie Timon selbst redet: Warum Ja? Warum Nein? Warum das Warum selbst? So wird also alle Untersuchung aufgehoben. Die Pyrrhonier mögen also aufhören, uns weiter zu beunruhigen! Sie sind Wahnsinnige; sie vergessen ihre eigene Kunst, indem sie uns zugleich verbieten und gebieten, eine Meinung zu haben und selbst etwas bestimmen, da sie doch behaupten, man müsse nichts bestimmen. Sie wollen, man solle niemand und doch ihnen beifallen. Sie sa-

gen, sie wissen nichts, und tadeln doch jedermann, als wenn sie alles am besten wüßten. Wer sagt, daß Alles ungewiß sei, muß entweder ganz schweigen, oder, wenn er sich erklärt, etwas behaupten. Wenn er schweigt, so kann man nicht weiter mit ihm disputiren, wenn er spricht, so wird er entweder sagen, daß etwas sei oder daß nichts sei.

4) Wer etwas annimmt, erklärt sich entweder deutlich darüber oder läßt es im Dunkeln. Im lezten Falle kann man nicht mit ihm disputiren, im ersten Falle aber wird er entweder ins Unendliche zurükgehen, oder bei irgend einem Saze stehen bleiben. Thut er das erste, so läßt sich nicht mit ihm räsonniren, denn wir kennen das Unendliche nicht; thut er das zweite, so muß er urtheilen und etwas bestimmen. Wie sollte Alles unbekannt und ungewiß seyn können? Wenn aber einer sagt, daß etwas zugleich sei und nicht sei, so wird einmal dasselbige wahr und falsch seyn und dann wird er selbst etwas und nichts zugleich sagen und seine eigene Aussprüche aufheben. Wenn er hingegen gesteht, daß er etwas Falsches sagt, so will er, daß man ihm glauben soll.

5) Man kann die Pyrrhonier fragen: Woher sie denn wissen, daß Alles ungewiß sei? Sie müssen doch vorher wissen, was gewiß sei, ehe sie sagen können, daß Alles ungewiß sei: denn

denn die Kenntniß des Positiven geht immer vor der Kenntniß des Negativen voran. Da Aenesidemus in seiner Hypotyposis jene neun Methoden, die Ungewißheit aller Dinge darzuthun, erklärte, kannte er sie da selbst oder kannte er sie nicht? Er sagt doch, daß die Thiere, daß wir selbst, daß die Städte, die Lebensarten, die Sitten, die Gesezе verschieden sind, er sagt, daß die Sinne schwach sind, er führt viele äussere Hindernisse der Erkenntniß an, die Entfernungen, die Größen, die Bewegungen; er beruft sich darauf, daß Jünglinge und Alte, Wachende und Schlafende, Gesunde und Kranke auf eine ganz verschiedene Art empfinden, daß wir keinen Gegenstand rein und so wie er an sich ist, empfinden, sondern immer vermischt und auf eine bloß relative Art. Indem Aenesidemus diese und andere Dinge mit vielem Schmuke vorträgt, so könnte man ihn mit Recht fragen: ob dieß die Sprache eines Mannes sei, der jene Dinge wisse oder nicht wisse? Weiß er sie nicht — warum sollen wir ihm glauben? Weiß er sie aber, so ist er einfältig, daß er zugleich vorgibt, es seie Alles ungewiß. Es ist wahr, daß die Pyrrhonier in solchen Abhandlungen bloß eine Art von Induction liefern, und die Beschaffenheit einzelner Erscheinungen entwikeln. Aber sie können dieß doch nicht thun, ohne gewissen Säzen ihren

Beifall zu geben. Wenn sie sie aber selbst nicht glauben, so wollen wir sie gar nicht anhören. — — —

6) Der Pyrrhonismus ist zwekłos, oder wenn er irgend einen Zwek hat, so ist er schädlich. Was sollen Timons Spottgedichte und Schmähungen gegen alle Menschen? Was sollen Aenesidems Werke und dieser ganze Aufwand von Worten? Wenn sie noch den Zwek hätten, uns zu besseren Menschen zu machen, wenn sie deswegen jedermann tadelten, um uns von Thorheiten zu heilen! Wenn aber all ihr Streiten zu gar nichts nüzt, warum fahren sie fort, uns beschwerlich zu seyn? Und warum erhebt Timon einen Pyrrho über Alles? In diesem Falle verdient er ja nicht mehr Bewunderung, als ein Verrükter. Und, wenn der Pyrrhonismus herrschend werden sollte, würde nicht alles Handeln zerstört, würden wir noch einen Bürger, einen Richter, einen Rathgeber, einen Freund, ja nur den Menschen übrig behalten? Und welches Laster würde der nicht wagen, der nichts für wahrhaft gut oder böse, für recht oder unrecht hielte? Man sage nicht, daß doch solche Leute die Gesezе und die bürgerliche Strafen fürchten würden. Wie sollten diejenige sich fürchten können, die sich für ganz furcht- und leidenschaftlos ausgeben? —

7) Wenn

Digitized by Google

7) Wenn sie vorgeben, daß man in der Einrichtung seiner Lebensart sich nach der Natur und den eingeführten Gewohnheiten richten müsse, und doch behaupten, daß man seinen Beifall durchaus und immer zurükhalten soll, so handeln sie ganz widersprechend. Wenn wir gar nichts wissen, wenn wir nie urtheilen sollen, warum sollen wir gerade das wissen, daß man der Natur und Gewohnheit folgen müsse? Es ist höchst ungereimt, was sie hinzusezen: Gleichwie purgirende Arzneimittel sich selbst zugleich mit den Excrementen ausstossen, eben so hebe der Saz, der alles für ungewiß erkläre, auch sich selbst auf. Denn, wenn er sich selbst widerlegt, so handelt derjenige ungereimt, der demselben gemäß handelt. Sie mögen also immer stille schweigen und auch den Mund nicht aufthun! Auch hinkt ihr Gleichniß. Die Arznei geht wieder aus dem Körper, aber ihr Grundsaz bleibt in der Seele hängen und wird geglaubt. Es ist überhaupt unmöglich, daß der Mensch ohne Meinung sei. Es ist unmöglich, daß der Empfindende nicht empfinde: empfinden aber heißt etwas kennen lernen. Sie selbst trauen ihren Sinnen. Wenn sie etwas genauer sehen wollen, so wischen sie die Augen aus, nähern sich dem Gegenstande und blinzen zuweilen. — Wissen wir es nicht, wenn wir Vergnügen oder Schmerz empfin-

den? Iſt es möglich, es nicht zu wiſſen, wenn man gebrannt oder geſchnitten wird? Auch Gedächtniß und Erinnerung ſezen ein Vermögen etwas zu begreifen voraus. Die Begriffe des gemeinen Menſchenverſtandes, die Künſte, die Wiſſenſchaften wären ohne ein ſolches Vermögen nicht möglich.

Der Pyrrhonismus zerſtört alſo ſich ſelbſt. Er iſt auch der Natur und den Geſezen zuwider. Es würde aus demſelben folgen, daß wir gleichſam im Schlafe, ganz zwek- und ſinnlos leben müßten. Geſezgeber, Feldherrn, Lehrmeiſter wären alſo Thoren! Mir aber ſcheinen alle Menſchen eher der Natur gemäß zu leben, als dieſe ſogenannte Philoſophen, in der That wahnſinnige und raſende Menſchen.

Dieſe Widerlegung des Ariſtocles enthält Alles, was ſich gegen den Pyrrhonismus ſagen ließ, nur iſt es zu verwundern, das er nicht zu wiſſen ſcheint, daß die Pyrrhonier daß Bewußtſeyn gewiſſer Empfindungen, Vorſtellungen und Urtheile wirklich zugegeben haben, wodurch ein groſer Theil der Ungereimtheiten wegfällt, die ihnen dieſer Peripatetiſche Philoſoph zur Laſt legt. Sollte vielleicht erſt Sextus eingeſehen haben, daß die Secte wenigſtens dieß Bewußtſeyn zugeben müſſe, um ſich nur irgend halten zu können?

Die Pyrrhoniſche Secte war ihrer Natur nach ſo beſchaffen, daß ſie nie auf einen groſen Haufen von Anhängern Anſpruch machen konnte, oder wo

dieß

dieß auch geschah, bald verächtlich und lächerlich wurde. Wenn diese Denkart nicht mit viel Kenntniß, Scharfsinn und Beredsamkeit verbunden war, so konnte sie sich unmöglich in öffentlicher Achtung erhalten. Sie war auch seit Pyrrho mehr als einmal ihrem Erlöschen nahe gewesen, fand aber zum Glüke immer wieder Repräsentanten, die stark genug waren, sie zu vertheidigen und auf die Nachwelt zu bringen. Schon einmal hatte ihr Ptolemäus von Cyrene diesen Dienst geleistet. Sie war aber wieder in tiefe Verachtung gesunken, und man hörte kaum hie und da noch von irgend einem ihrer Anhänger, als

Aenesidemus,

ein Creter, zu Alexandrien aufstand und ihr wieder neues Ansehn gab [209]). Er scheint zuerst die Skepsis in ein System gebracht zu haben; jedoch wissen wir nicht was Menodotus vorher gethan und was er aus ihm geschöpft hat. Er schrieb ein systematisches Werk über diese Kunst, welches aus 8 Büchern bestand [210]). Er stellte darinn alles als unbegreiflich dar, was Gegenstand der Empfindung

209) μηδενος δ' επιτεαφεντος αυτων, ως ει μηδε γενοντο το παραπαν, εχθες και τρωην εν Αλεξανδρειᾳ τη κατ' Αιγυπτον Αινησιδημος τις αναζωπυρων ηξατο του ὑθλου τυτου — l. c. p. 763.

210) Photius Biblioth. ed. Hoeschel. Aug. Vind. 1601. p. 279 — 281. hat daraus einen Auszug aufbehalten, der aber sehr dürftig und zum Theil unverständlich ist.

dung oder des Verstands sei; er stellte die dogmatische Philosophen als Unwissende dar, die sich selbst verzehren, die sich umsonst quälen, die Wahrheit zu finden, die sich selbst täuschen, indem sie begriffen zu haben glauben, was sie doch nicht begriffen. Er stellte nicht bloß die Freiheit von Sorgen und Kummer, sondern auch ein positives Vergnügen, nicht bloß Leidenschaftlosigkeit, sondern auch eine sanfte Rührung der Seele als Zwek der Skepsis vor. Er wurde für einen weisen und bescheidenen Mann gehalten.

Er schrieb sein Werk einem gewissen Akademiker, Namens Lucius Nero [211]) zu, der ein Römer von vornehmer Geburt war, und mehrere hohe Ehrenstellen bekleidet hatte.

In dem ersten Buche zeigte er den Unterschied zwischen den Pyrrhoniern und Akademikern. Er erklärte die lezte für Dogmatiker, weil sie Vieles dogmatisch behaupten oder dogmatisch verwerfen, weil sie hie und da stoische Lehrsäze vertheidigen und im Streite gegen die Stoiker selbst als Stoiker erscheinen, weil sie nicht merken, daß sie sich selbst widersprechen, indem sie alle Wahrheit aufheben und doch behaupten, daß es allgemein begreifliche Din-

211) Andere lesen bei Photius, aus welchem diese Nachrichten sind, Tubero.

Dinge gebe [212]). Hierauf beſchrieb er die ganze pyrrhoniſche Kunſt in einem Abriſſe.

In

212) Aus folgender Stelle kann man genauer ſehen, worinn Aeneſidemus den Unterſchied zwiſchen Pyrrhoniern und Akademikern ſetzte, und wie er ſich über den Geiſt des Skepticismus erklärte: οἱ μεν απο της Ακαδημιας δογματικοι τε εισιν και τα μεν τιθεντα αδιαφορως, τα δε αιρεσιν αναμφιβολως· οἱ δε Πυρρωνειοι απορητικοι τε εισι και παντος απολελυμενοι δογματος· και ὑδεις αυτων, το παραπαν, ὑτε ακαταληπτα παντα εφησεν, ὑδε καταληπτα· αλλ' ὑδεν μαλλον τοιαδε η τοιαδε· η τοτε μεν τοια, τοτε δ τοια· η ὡ μεν τοιαυτα, ὡ δε δ τοιαυτα, ὡ δε ὑδολως οντα· ὑτε μεν εφικτα παντα κοινως, η τινα τυτων μ εφικτα, αλλα ὑδεν μαλλον εφικτα η μ εφικτα· και μεν ὑδ' αληθινον, ὑδε ψευδος, ὑδε πιθανον· ὑδ' ου, ὑδε μη ον· αλλα το αυτο, ὡς ειπειν, δ μαλλον αληθες η ψευδος, η πιθανον η απιθανον, η αν, η μ αν· η τοτε μεν τοιον, τοτε δε τοιον· η ὡ μεν τοιον δι, ὡ δε και δ τοιονδι· καθολυ γαρ ὑδεν ο Πυρρωνειος ὁριζει· αλλ' ὑδε αυτο τυτο, ὁτι ὑδεν διοριζετω· αλλ' μ εχοντες, φασιν, ὁπως τα νοημενον εκλαλησωμεν, ὑτω φραζομεν. Οἱ δε απο της Ακαδημιας, φησι, μαλιστα της νυν και σωϊκαις συμφερονται ἐνιστε δοξαις, και, ει χρη τ' αληθες ειπειν, σωϊκοι φαινονται μαχομενοι σωϊκαις. Δευτερον και περι πολλων δογματιζουσιν. Αρετην τε γαρ και αφροσυνην εισαγουσι, και αγαθον και κακον ὑποτιθεντοι και αληθειαν και ψευδος, και δι και πιθανον και απιθανον, και ον και μη ον, αλλα τε πολλα βεβαιως ὁριζουσι· διαμφισβητειν δε φασι περι μονης της καταληπτικης φαντασιας. Διο οἱ μεν απο Πυρρωνος, εν τω μηδεν ὁριζειν, ανεπιληπτοι το παραπαν διαμενουσιν· οἱ δε εξ Ακαδημιας ὁμοιας τας ευθυνας τοις αλλοις φιλοσοφοις ὑπεχουσι. Το δε μεγιστον, οἱ μεν περι παντος τυ προτεθεντος διαπορουντες, το δε συνοικειον διατηρουσι, και ἑαυτοις δ μαχονται, ὑδε μαχομενης (al. μαχομενοι) ἑαυτοις συνισασι· το γαρ ἁμα τιθεναι τε και αιρειν αναμφιβολως, ἁμα τε φανη κοινως ὑπαρχειν καταλη-

πτα,

unter Allem, was er von ihm anführt, sind die acht Gründe oder vielmehr Methoden am merkwürdigsten, mit welchen Aenesidemus jede dogmatische Bestimmung einer Ursache oder in der Kunstsprache jede Aetiologie aufzuheben suchte:

1) Oft ist die Ursache nicht evident, und wird nicht von jedermann angenommen.
2) Oft wird Eine Ursache angegeben, da doch viele andere eben so möglich sind.
3) Oft werden von dem Regelmäsigen und Ordnungsvollen Ursachen angegeben, die doch keine Ordnung und Regelmäsigkeit hervorbringen können.
4) Oft erklärt man eine Erscheinung, die etwas unbegreifliches für uns hat, durch eine andere, die uns deutlicher ist, ohne zu bedenken, daß diese lezte entweder gerade so unbegreiflich, als die erste, oder von ihr ganz verschieden seyn kann.
5) Die Philosophen wollen Alles in der Welt durch die Elemente erklären, aber jeder hat wieder seine eigenen Begriffe von den Elementen, keiner allgemein angenommene Begriffe.
6) Die Philosophen führen oft nur die Gründe an, welche ihren Hypotheſen günstig sind, diejenige aber, welche denselben entgegengesezt, obgleich eben so wahrscheinlich sind, übergehen sie.

7) Die

7) Die Philoſophen führen oft Gründe an, welche nicht nur den Erſcheinungen, ſondern auch ihren eigenen Hypotheſen widerſprechen.

8) Wenn man das Zweifelhafte durch das Zweifelhafte erklärt, wenn man, um die Urſache einer Erſcheinung zu erklären, ſich auf eine andere Erſcheinung beruft, deren Urſache eben ſo zweifelhaft iſt.

Aeneſidemus ſezt noch hinzu, daß auch mehrere der angezeigten Fehler oft auf einmal gemacht werden [218]).

Wir

218) Pyrrh. Hyp. I, 17. Sonſt führt ihn Sextus noch an P. H. I, 29. adv. Math. VII, 349. 350. wo ihm die Meinung zugeſchrieben wird, daß das Denken (διανοια) nichts Körperliches ſei, aber in den Sinnen ſelbſt beſtehe, durch welche das Vermögen zu denken, gleichſam als durch eben ſo viele Oefnungen, durchblike. VIII. 8. wird behauptet, Aeneſidemus, Epikurus und Heraklit ſtimmen im Allgemeinen in Anſehung der Gegenſtände der Sinne überein, im Beſondern aber weichen ſie von einander ab; Aeneſidemus nehme einen Unterſchied zwiſchen den Erſcheinungen an; er ſage, daß einige derſelben allen gleich erſcheinen, andere aber nur gewiſſen Leuten; jene ſeien wahr, dieſe falſch. 40. 215. 216. (Hier wird die Schrift des Aeneſidemus: πυρρωνειοι λογοι, citirt, die auch Diogenes IX, 78. 106. 116. und Photius anführen.) 234. ff. IX, 218 — 266. wo ein weitläuftiges Stük über die Entſtehung aus der eben genannten Schrift angeführt wird. 337. X. 38. Aeneſidemus habe zwei Gattungen von Bewegung übrig gelaſſen. 216. er habe behauptet, die Zeit ſeie ein Körper 233. XI, 42. Am auffallendſten iſt das in den Nachrichten des Sextus, daß er dem Aeneſidemus mehrere dogmatiſche Behauptungen zuſchreibt in welchen er dem Heraclit gefolgt ſei, und ihn doch zu-

Wir haben die Geschichte des Pyrrhonismus biß auf das Zeitalter des Cicero, dessen Zeitgenosse Aenesidemus war, fortgeführt. Ehe wir weiter gehen, müssen wir auf die Akademiker, ihre Gegner die Stoiker und auf die Entstehung der empirischen Schule unter den Aerzten zurükschauen.

Platos Philosophie enthielt schon von Anfang an gewisse Keime des Skepticismus, sowohl in Form als in Materie, obgleich Plato sich dieß gar nicht zum Zweke gesezt hatte. Es war also kein Wunder, wenn in einem Zeitalter, wo der Pyrrhonismus sich zu verbreiten anfieng und mehrere berühmte Vertheidiger fand, der Platonismus in Skeptizismus übergieng. Diese platonische Skeptiker heissen die neue Akademiker. Uebrigens war der Geist der neuen Akademie immer vom Geiste des Pyrrhonismus verschieden. Die Pyr-

gleich für einen vollendeten Pyrrhonier ausgibt. Bei einigen Anführungen des Sextus läßt sich dieser Widerspruch so heben, daß man annimmt, Sextus habe bloß bemerkt, wie Aenesidemus die Meinungen der Philosophen vorgestellt oder geordnet habe, z. E. Math. X. 42. (s. daselbst Fabriz) aber dieß geht nicht bei allen an. Ich gestehe, daß ich diesen Widerspruch nicht zu heben weiß, wenn nicht etwa ein Theil der Anführungen des Sextus aus einem andern Werke des Aenesidemus ist, in welchem er wirklich dogmatische Lehrsäze aufstellte. Vielleicht hieng Aenesidemus, ehe er in der Schule der Pyrrhonier auf alle Wahrheit Verzicht that, dem Heraklitus an.

Digitized by Google

Pyrrhonier wollten keine Secte seyn und haschten nicht nach Anhängern, die Akademiker wollten eine Secte ausmachen, und suchten die Zahl ihrer Schüler durch mannichfaltige Mittel zu vermehren. Die Pyrrhonier waren stille, ruhige, gegen Beifall und Ruhm gleichgültige Leute, die Akademiker waren ehrgeizige Sophisten, die durch ihre Beredsamkeit hinzureissen suchten. Der Pyrrhonismus hat sich nach und nach immer mehr biß zur Vollendung entwikelt, und wurde für alle philosophische Systeme, für alle Wissenschaften und Künste gleich gefährlich, der Akademismus war mehr temporär, er bekämpfte mehr die gegenwärtige Feinde, als alle Feinde, er ward so wenig je ganz ausgebildet, daß er sich vielmehr nach und nach wieder durch verschiedene Stuffen in den Dogmatismus verlor. So ruhte doch der Geist der Urheber beständig auf ihren Nachfolgern. Dieß sind meines Erachtens die wesentliche Unterschiede zwischen Pyrrhoniern und Akademikern, und diese bleiben, wenn auch Arcesilas und seine ersten Nachfolger sich wirklich zuweilen ganz wie die Pyrrhonier ausgedrükt und sich, wie sie, über Wahrheit und Irrthum erklärt haben.

Man hat sonst in alten und neuen Zeiten andere Merkmale zwischen den Pyrrhoniern und Akademikern und den verschiedenen Akademieen festzusezen gesucht, auch wohl zuweilen allen Unterschied zwischen den Pyrrhoniern und Akademikern biß auf

die fünfte Akademie verworfen [219]). Die nachfolgende Ausführung wird zeigen, daß die angeführte Unterscheidungen und Uebereinstimmungen die einzig richtigen sind, welche im Allgemeinen angegeben werden können.

Arce-

219) Gellius Noct. att. XI, 5. Vetus autem quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata est, in quid et quantum Pyrrhonios et Academicos philosophos interesit. utrique enim σκεπτικοι, ἐφεκτικοι, ἀποφητικοι dicuntur, quoniam utrique nihil affirmant, nihilque comprehendi putant etc. — Cum haec autem consimiliter tam Pyrrhonii dicant quam Academici, differre tamen inter sese et propter alia quaedam et vel maxime propterea existimati sunt, quod Academici quidem ipsum illud, nihil posse comprehendi, quasi comprehendunt et, nihil posse decerni, quasi decernunt: Pyrrhonii ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil esse verum videtur. Huet behauptet, daß zwischen den vier Akademieen und den Pyrrhoniern in der Hauptsache kein Unterschied gewesen sei de la foibleſſe §. 166. ff. Meiners leugnet allen Unterschied zwischen dem Skeptikern, dem Arceſilas und Carneades Gesch. der Weltweish. S. 143. Garve zu Cicero de Offic. II, 2. sagt: das akademische System unterscheidet sich von dem Skepticismus dadurch, daß dieser allen innern Unterschied der Ideen, in Absicht auf Wahrheit aufhebt, und unsre vermeinte Ueberzeugung lediglich von gewissen Naturgesetzen, von der Stärke des Eindruks, von einer physischen Nothwendigkeit ableitet; dahingegen jenes den Ideen selbst eine verschiedene nähere oder entferntere Beziehung auf Wahrheit übrig läßt; keiner aber die höchste und vollkommenste Gleichheit mit derselben zugesteht. Die Akademiker streiten sich eigentlich über den Grad der Gewisheit: ob der höchste Grad, dessen die menschliche Kenntniß fähig ist, zugleich der höchste absolute Grad ist. Da wir aber

Arcesilas

war aus Pitane in Aeolien gebürtig. Zu Athen war er Anfangs Peripatetiker, gieng dann zur Akademie über, und ward endlich, vermuthlich

aber keinen Maasstab haben, mit welchem wir unsre vollkommenste Ueberzeugung vergleichen konnten, so verliert sich dieß in die dunkle Region der allgemeinen Geisterlehre: und derjenige, welcher annimmt, daß etwas so wahrscheinlich sei, daß der Mensch und alle Menschen darnach handeln können, gibt im Grunde zu, daß etwas gewiß ist: denn eine andere menschliche Gewisheit ist durchaus unmöglich. Und so vereinigt sich auch wieder der Skeptiker mit beiden seiner Gegner, wenn er sich und dieselben versteht. Denn, wenn er Naturgesezе annimmt, nach welchen Dinge uns zu jeder Zeit und allen Menschen, wie uns, als wahr erscheinen müssen, so ist die Frage ganz unnüz und zugleich auch unbeantwortlich, ob das, was nach diesen Naturgesezen für wahr gehalten wird, auch wirklich wahr ist: so lange biß wir in einen andern Zustand kommen, oder vom Zustande eines andern Wesens etwas erfahren, in welchem diese Gesezе nicht mehr gelten. Wenn die Empfindung oder Idee eines Menschen von der Idee des andern verschieden ist: da können wir fragen und es vielleicht auch finden, welches die richtigere sei. Aber wo die Empfindungen und Ideen aller Menschen übereinstimmen und wir von Vorstellungen anderer Wesen, die davon abweichen, nichts wissen, da ist gar kein weiteres Nachdenken über die Wahrheit derselben möglich." Eigentlich sollte man, wenn man die Pyrrhonier mit den Akademikern vergleicht, nicht weiter gehen, als in den oben von uns angegebenen allgemeinen Zügen bestimmt ist, sonst aber immer die einzelne Akademiker angehen, welche man meint, weil sie überhaupt nicht mit einander übereinstimmten. Uebrigens würden die Pyrrhonier die Vereinigung zwischen ihnen und den Akademikern, welche Garve entdekt haben will, ohnezweifel nicht zugestanden haben, wie man schon aus den Unterscheidungen sieht, die Sextus zwischen

bei-

durch seine Bekanntschaft mit den Spizfündigkeiten der Megariker, und durch den sich gerade damals ausbreitenden Pyrrhonismus, vielleicht auch durch den strengen und hartnäkigen Dogmatismus der Stoiker veranlaßt, eine neue Akademie zu stiften, die sich nur durch warmen Parthiegeist und durch die Zuversicht, mit welcher sie zuweilen die Ungewisheit aller Dinge behauptete, von den Pyrrhoniern unterschied. Er zog durch seine hinreissende Beredsamkeit, durch das Anziehende und Imposante seines Aeusserlichen, durch seinen treffenden und logischen Vortrag eine grose Menge von Schülern an sich. Er sezte die Stoiker selbst durch seine Vorträge in Erstaunen. Ihre Muse war damals noch jung und unerfahren in den Redekünsten, mit welchen Arcesilas die Lehrsäze Zenos angrif und seinen Zuhörern unwillkührlich Beifall abzwang. Wer sich mit ihm in einen philosophischen Streit einließ, ward überwunden, und die übrigen hörten mit stiller Bewunderung zu. Seine Zeitgenossen und Mitbürger wollten nichts mehr glauben, wenn es Arcesilas nicht gesagt hätte [220]).

Seine

beiden annimmt, P. H. I, 1. 33. der in der Hauptsache mit Gellius übereinstimmt, nur daß er die verschiedene Akademieen unterscheidet. Wir bemerken hier noch, daß Numenius, ein Pythagoräer, den Unterschied der platonischen und akademischen Philosophie untersuchte in einer Schrift: περι της των Ακαδημαικων προς Πλατωνα διαστασεως; bei Euseb. Praep. Ev. XIV, 4. sqq.

220) Diese Nachrichten sind fast wörtlich aus Numenius (bei Euseb. Praep. Evang. IX, 9.) der sonst dem Arcesilas gar nicht gut war. Cicero Qu. Ac. IV, 18. saat: quis

Seine Stärke in der Beredsamkeit verdankte er grosentheils dem Studium der grosen Dichter, besonders Homers und Pindars [221]), und der Werke Platos, für welchen er immer die gröste Verehrung bezeugte, ohngeachtet er mehr im Geiste der Pyrrho und Diodore zu philosophiren pflegte [222]).

Er war sehr streng gegen seine Schüler, ohne ihren Muth niederzuschlagen; vielmehr erfüllte er sie, wie Diogenes sagt, mit Hofnungen [223]). Er war reich, und genoß die Freuden des Lebens, aber war auf die edelste Art wohlthätig [224]). Er ermahnte seine Schüler selbst auch andre Lehrer zu hören, und da ihm einmal einer offen sagte, daß ihm ein anderer besser gefalle, so führte ihn Arcesilas selbst hin zu ihm, und empfahl ihn dem Lehrer [225]). Er blühte um die 120 Olympiade und starb im 75 Jahre seines Alters [226]). Er hatte

quis ista tam aperte perspicueque et perversa et falsa secutus esset, nisi tanta in Arcesila et copia rerum et dicendi vis fuisset. —

221) Diog. IV. p. 274.

222) l. c. p. 275. Daher Aristos Sinngedicht auf ihn: προσθε Πλατων, οπιθεν δε Πυρρων, μεσσος Διοδωρος.

223) ελπιδων ὑποπιμπλας τους ακουοντας l. c. p. 278.

224) l. c. 278 — 280.

225) p. 282. l. c. Einen seiner Schüler, der den Stoiker Cleanthes, also einen philosophischen Gegner des Arcesilas, durch einen Vers aus einer Comoedie beleidigt hatte, verbannte er aus seiner Schule und nahm ihn nicht wieder auf, biß er dem Cleanthes Genugthuung geleistet hatte. Plutarch. de discrim. amici et adulat.

226) l. c. p. 283. f

die Tugend geübt, die er durch seine Raisonnements ganz ungewiß gemacht hatte. Seine Feinde beschuldigten ihn zwar, daß er seinen unmoralischen Grundsäzen gemäß lebe, aber Cleanthes sagte ihnen: Schweigt! Arcesilas stürzt die Pflichten durch seine Worte um, aber er richtet sie durch seine Handlungen wieder auf. Arcesilas antwortete, daß er Schmeicheleien nicht liebe. „Heißt das, erwiederte Cleanthes, dir schmeicheln, wenn man sagt, daß du anders sprichst, als du handelst?“ [227])

Was seinen Skepticismus betrift, so sind die Nachrichten des Sextus darüber die ausführlichsten, und, wie es scheint, die richtigsten. Diesen zufolge war seine Lehre von der Pyrrhonischen beinahe gar nicht verschieden; er entschied über Nichts, er hielt über alles seinen Beifall zurük. Er erklärte die vollkommene Gemüthsruhe für die natürliche Folge dieser Zurükhaltung des Beifalls. Und darinn näherte er sich den Dogmatikern, daß er wenigstens dieß dogmatisch zu behaupten schien, indem die Pyrrhonier es bloß für etwas ausgaben, das ihnen so scheine, und daß er den Beifall für etwas Schlimmes, die Zurükhaltung desselben für etwas Gutes erklärte. Uebrigens behaupteten im Alterthum viele, es sei ihm mit seinem Ske-

227) Diog. VII, n. 171. Ueber den Arcesilas überh. Bayle Art: Arcesilas.

Skepticismus nicht recht Ernst gewesen, sondern er habe dadurch bloß die Fähigkeit seiner Schüler zur platonischen Lehre prüfen wollen [228]). Diese Sage scheint wirklich einigen Grund zu haben. Wenn man hinzusezt, daß Ehrgeiz bei Arcesilas mitwirkte daß das Talent der Beredsamkeit, das er besaß, auf keine andere Art mehr glänzen konnte, als wenn er auch die allgemeinsten und herrschendsten Ueberzeugungen bestürmte, und seinen Zuhörern wirklich auf eine Zeitlang zu entreissen wußte, so wird es noch wahrscheinlicher, daß er kein Pyrrhonier im Ernste gewesen sei.

Uebrigens hob Arcesilas alles Criterium der Wahrheit auf [229]). Die Stoiker behaupteten, man müsse Wissenschaft, Meinung und das Vermögen des Begreifens, welches mit beiden verwandt sei, unterscheiden. Wissenschaft umfasse die sichere, feste, unwandelbare Kenntnisse, die in der Vernunft ihren Siz haben; die Meinung sei ein schwacher und irriger Beifall; das Vermögen des Begreifens (καταλήψις) liege zwischen den beiden vorhergehenden mitten inne und sei der Beifall, den man einem begreiflichen Eindruke schenke. Dieses Vermögen unterscheide, was zur Wissenschaft oder Meinung gehöre. Die Stoiker unterschie-

228) Pyrrh. Hyp. I, 33. S. auch Eberhard allgem. Gesch. der Philos. S. 147.
229) Sextus adv. Math. VII, 150.

scheiden also reine, unwandelbare Vernunftbegriffe von schwankenden Meinungen, und beide von der Ueberzeugung, welche gewisse Vorstellungen unwiderstehlich hervorbringen. Zu der Wissenschaft konnte sich ihrer Behauptung nach allein der Weise erheben; die Meinung war der Antheil der Thoren; jenes Vermögen aber, Vorstellungen und Eindrüke zu empfangen, war beiden, war allen Menschen gemeinschaftlich, war untrüglich und das Criterium (per quod) der Wahrheit [230]). Dieß war eigentlich der Hauptpunct, über welchen Stoiker und Akademiker stritten. Die Stoiker griffen es auf die rechte Art an, dem Skepticismus entgegenzuarbeiten, sie unterschieden die Seelenvermögen genauer, als vorher geschehen war, und suchten sie zum Bewußtseyn der Menschen zu bringen. Dieß ist auch eines der treffendsten Mittel gegen den Skepticismus. Freilich kann der Skeptiker dieß Bewußtseyn leugnen oder zweifelhaft machen, und insofern gibt es eigentlich gar kein dogmatisches System in aller Welt, das gegen den Skepticismus bestehen könnte. Aber wenn die Thatsachen des Bewußtseyns richtig angegeben und bestimmt unterschieden werden, so kann dieß so stark auf die Menschen wirken, daß die skeptische Denkart von selbst verschwindet, wenn sonst alle Umstände gleich sind.

Den

230) Sext. adv. Math. VII, 151. 152. und weitläuftiger 227. ff.

Den vorher angeführten Behauptungen der Stoiker sezte nun Arcesilas folgendes Raisonnement entgegen. Jenes Vermögen, das zwischen Wissenschaft und Meinung unterscheiden soll, ist ein Unding. Der Beifall, den gewisse Vorstellungen erzwingen sollen, existirt entweder in dem Weisen oder im Thoren. Existirt er in dem Weisen, so ist er Wissenschaft. Existirt er in dem Thoren, so ist er Meinung — so daß also nichts als ein leerer Namen übrig bleibt. Zudem ist es 1) nicht der Eindruk, dem wir Beifall geben, sondern die Vernunft. Der Beifall bezieht sich auf Säze. 2) Es gibt keinen Eindruk, keine Vorstellung, die nicht auch falsch seyn könnte. Folglich ist der Beifall immer unsicher. Es gibt also kein solches Begreifungsvermögen, als die Stoiker vorgeben — es ist also alles unbegreiflich. Der Weise muß also nach den eigenen Grundsäzen der Stoiker, wenn sie consequent seyn wollen, seinen Beifall immer zurükhalten. Wenn das stoische Criterium ein Unding ist, so ist Alles unbegreiflich. Wenn Alles unbegreiflich ist, so ist jeder Beifall des Weisen eine bloße Meinung. Aber alsdann ist er ein Thor. Der Weise wird also nichts seinen Beifall schenken [231]).

Auf-

231) Sext l. c. 153 — 157. Si vlli rei sapiens assentietur unquam, aliquando etiam opinabitur: nunquam autem opinabitur: nulli igitur rei assentietur; hanc conclusionem Arcesilas probabat: confirmabat enim et primum et secundum. Cic. Ac. Qu. IV, 21.

Digitized by Google

Auſſerdem behaupteten die Stoiker, daß man ohne ein Criterium des Wahren nicht leben und handeln und noch weniger eine Kunſt zu leben lehren könne, und auf dieſe Art falle aber Lebenszwek und alſo auch der Zwek der Skepſis weg [232]). Hierauf erwiederte Arceſilas: Der Zweifler richtet alle ſeine Handlungen nach Wahrſcheinlichkeiten ein, was er wählt oder flieht, wählt und flieht er aus Wahrſcheinlichkeitsgründen. Indem er dieſem Criterium folgt, handelt er recht. Die Glükſeeligkeit wird durch Klugheit erworben. Die Klugheit zeigt ſich in rechtmäſigen Handlungen. Eine rechtmäſige Handlung iſt eine ſolche, für welche eine wahrſcheinliche Urſache angegeben werden kann. Aufmerkſamkeit auf das Wahrſcheinliche iſt alſo der Weg zur Tugend und Glükſeeligkeit [233]). Hier unterſchied ſich Arceſilas wirklich von den Pyrrhoniern, die nicht ſo viel zugegeben haben, die bloß bei dem Bewußtſeyn gewiſſer Erſcheinungen, bei dem Müſſen in Anſehung gewiſſer Handlungen, und bei einem Zweke ihrer ganzen Kunſt ſtehen blieben. Wenn Cicero ihn zum vollendeten Pyrrhonier macht, ſo beruht dieß vielleicht darauf, daß Arceſilas wirklich zuweilen zur Redeübung die Rolle deſſelben übernahm [234]).

So

232) αλλ' επει εδει και περι της του βιου διεξαγωγης ζητειν, ητις η χωρις κριτηριου πεφυκεν αποδιδοσθαι, αφ' ου και η ευδαιμονια, τυτεστι το του βιου τελος, ηρτημενην εχει την πιστιν — — l. c. 158. 233) l. c.

234) Itaque Arceſilas negabat eſſe quidquam quod ſciri poſſit, ne illud quidem ipſum quod Socrates ſibi reliquiſ-

So wie Arceſilas vorzüglich gegen den Zeno geſtritten hatte, ſo ſtritt ſein berühmteſter Nachfolger

Carneades

vorzüglich gegen den Chryſippus, und war ſeines Gegners eben ſo werth, als Arceſilas des ſeinigen geweſen war. „Wenn Chryſippus nicht wäre, ſo wäre auch ich nicht“ ſagte Carneades ſelbſt [235]). Er wurde für den Stifter einer dritten Akademie gehalten. Ob nun gleich die Alten wohl Unrecht hatten, ihn als den Stifter einer neuen Schule anzuſehen [236]), ſo muß er ſich doch durch irgend etwas von Arceſilas unterſchieden und zu dieſer Meinung Veranlaſſung gegeben haben. Dieß Unterſcheidende liegt wohl vorzüglich da-

quiſſet. Sic omnia latere cenſebat in occulto; neque eſſe quicquam, quod cerni aut intelligi poſſet: quibus de cauſis nihil oportere neque profiteri neque affirmare quemquam, neque aſſenſione approbare: cohibereque ſemper et ab omni lapſu continere temeritatem: quae tum eſſet inſignis, cum aut falſa aut incognita res approbaretur: neque hoc quicquam eſſe turpius, quam cognitioni et perceptioni aſſenſionem approbationemque praecurrere. Huic rationi quod erat conſentaneum faciebat, ut contra omnium ſententias dies jam plerosque deduceret: vt, cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur, facilius ab utraque parte aſſenſio ſuſtineretur. Vergl. Numenius bei Euſeb. Praep. ev. IX, 4 — 6.

235) Diog. IV, 62.

236) S. die Stellen bei Bayle Art: Carneade Not. A.

darinn, daß Carneades noch mehr, als Arceſilas, den Sophiſten machte, daß er, um ſeine Redekunſt zu zeigen, über Alles für und wider ſprach, indem Arceſilas gewöhnlich nur die herrſchende dogmatiſche Meinungen aufs Ungewiſſe zu treiben ſuchte; daß er aber im Ernſte die Theorie des Wahrſcheinlichen weiter ausbildete, und einen conſequenten von Grundſäzen ausgehenden Skepticismus zu begründen ſuchte.

Carneades ſprach in eben dem Tone, wie Arceſilas, von der Ungewisheit aller Dinge. Er erklärte alles für unbegreiflich, und behauptete, daß dieſer Saz ſich ſelbſt auch zugleich in ſich faſſe [237]). Ob er aber gleich Alles für unbegreiflich erklärte, ſo erklärte er doch vieles für wahrſcheinlich, und beſtimmte die Grade der Wahrſcheinlichkeit. Er nahm bei dem Beifalle, dem wir dem Wahrſcheinlichen ſchenken, etwas Unwillkührliches und Leidenſchaftliches an, indem die Pyrrhonier den Beifall als ein bloßes Nachgeben ohne alle Neigung betrachteten [238]).

Er

237) Antipatro quum diceret, ei, qui affirmaret, nihil poſſe percipi, conſentaneum eſſe, unum tamen illud dicere percipi poſſe, ut alia non poſſent, Carneades acutius reſiſtebat; nam tantum abeſſe dicebat, ut ei conſentaneum eſſet, ut maxime etiam repugnaret. Qui enim negaret quidquam eſſe, quod perciperetur, eum nihil excipere: ita neceſſe eſſe, ne id ipſum quidem, quod exceptum non eſſet, comprehendi et percipi ullo modo poſſe. Cic. Ac Qu. IV, 9.

238) Sext. P. H I, 33. επειδη οι μεν περι Καρνεαδην — μετα προσκλισεως σφοδρας πειθεσθαι τε και πιθανον ει-

Er ſuchte zu zeigen, daß durchaus kein Vermögen in uns ſei, die Wahrheit zu erkennen. Vernunft, Empfindung, und was es noch für andere Gemüthsvermögen gebe — alle ſeien trüglich — es gebe alſo kein Criterium (per quod) der Wahrheit. Wenn es aber auch ein ſolches Criterium gäbe, fuhr Carneades weiter fort zu ſchlieſſen, ſo wäre es nicht möglich, ohne daß die Seele von der Evidenz gewiſſer Objecte afficirt würde. Die Empfindung iſt es, welche lebende Weſen von lebloſen unterſcheidet; durch die Empfindung bekommen lebende Weſen Begriffe von ſich ſelbſt und von äuſſern Gegenſtänden. Wenn aber die Empfindung nicht gerührt, nicht in Bewegung geſezt wird, ſo iſt ſie nichts, ſo faßt ſie nichts. Wenn aber evidente Gegenſtände ſie rühren und bewegen, alsdann erſt kündigt ſie gewiſſe Gegenſtände an. Man muß alſo das Criterium der Wahrheit in derjenigen Afficirung der Seele ſuchen, welche aus der Evidenz eines Objects entſpringt. Dieſe Afficirung iſt nichts anders, als der Eindruk ſelbſt (*Φαντασια*). Bei jeder einzelnen Empfindung geht eine Veränderung in uns vor, durch welche wir zweierlei gewahr werden: 1) Die Veränderung ſelbſt, den Eindruk. 2) Das Object, welches die Veränderung hervorgebracht hat. Gleichwie aber das Licht nicht nur andere Gegenſtände, ſondern auch ſich ſelbſt und was

ειναι τι φασιν· ημεις δε κατα το ἁπλως εικειν, ανευ προσπαθειας· και κατα τουτο αν αυτων διαφερομεν. —

was in ihm ist, sichtbar macht, eben so muß auch der Eindruk sich selbst und das Evidente, das ihn hervorgebracht hat, darstellen. Weil er aber die Sachen nicht immer richtig darstellt, sondern oft trügt, und gleich einem ungetreuen Boten die Sachen falsch ankündigt, so folgt von selbst, daß nicht jeder Eindruk ein Criterium des Wahren seyn könne, sondern nur ein wahrer. Zudem gibt es keinen Eindruk, der so wahr wäre, daß er nicht auch falsch seyn könnte; jedem, der wahr zu seyn scheint, ist irgend ein falscher ähnlich; das Criterium liegt also in dem gemeinschaftlichen Eindruke des Wahren und Falschen. Ein solcher Eindruk aber, der das Wahre vom Falschen nicht deutlich getrennt darstellt, kann kein Criterium des Wahren seyn [239]). Die Empfindung ist also überhaupt kein Criterium des Wahren — aber eben deswegen auch die Vernunft nicht, weil sie von der Empfindung abhängt. Wenn sie etwas beurtheilen soll, so muß es ihr vorher erscheinen — erscheinen aber kann es ihr nicht, ohne die vernunftlose Empfindung. So suchte Carneades alles Criterium des Wahren aufzuheben [240]); als er aber gefragt wurde, ob es denn kein

239) Oder mit dem Kunstausdruke, der sich deutlich auf Stoische Lehren bezieht: ἡ δε κοινη τετων φαντασια ουκ εστι καταληπτικη. Sext. adv. Math. VII, 164. Ebend. hat §. 165. Sextus auch noch den treffenden Ausdruk φαντασια ακριτικη επι.

240) S. über dieß ganze Raisonnement Sextus adv. Math. VII, 159 — 166.

kein Criterium für das Leben und Handeln und für die Erwerbung der Glükseeligkeit gebe, so fand er sich genöthigt, ein solches zu bestimmen; er nahm verschiedene Grade wahrscheinlicher Empfindungen oder Eindrüke an, 1) die schlechthin wahrscheinliche, 2) die zugleich wahrscheinliche und übereinstimmende, 3) die zugleich wahrscheinliche, übereinstimmende und überlegte [241]). Man kann bei jeder Empfindung, nach der Behauptung des Carneades, das Subject und das Object unterscheiden. In Ansehung des Objects kann eine Empfindung wahr oder falsch seyn — wahr, wenn sie mit dem Objecte übereinstimmt, falsch, wenn sie mit ihm disharmonirt. In Ansehung des Subjects kann eine Empfindung entweder wahr scheinen [242]) oder falsch [243]). Die lezte, die offenbar falsch ist, und auch nicht als wahr erscheint, kann nie das Criterium des Wahren seyn. Die erste aber kann abermals entweder mehr [244]) oder weni-

241) Im griech. πιθανη φαντασια, απερισπαστος und διεξωδευμενη l. c. §. 166. Cicero hat diese Grade so ausgedrükt 1. probabilis visio, 2. probabilis et quae non impediatur, 3. ex circumspectione aliqua et accurata consideratione probabile. A. Q. IV, 11. 18. add. Fabric. ad Sext P. H. I, 33. p. 60. Weiter unten werden wir den Sextus diese Ausdrüke genauer erklären lassen.

242) Eine solche hieß auch εμφασις, πιθανοτης, πιθανη φαντασια l. c. 169.

243) απεμφασις, απειθης, απιθανος φαντασια l. c.

244) εφοδον εχουσα το φαινεσθαι αυτην αληθη l. c. 171.

weniger [245]) evident seyn. Die lezte kann abermals kein Criterium des Wahren und Falschen seyn: denn da sie weder sich selbst, noch ihre Ursache deutlich anzeigen kann, so ist sie nicht gemacht, uns zu überzeugen und zum Beifall zu nöthigen. Diejenige aber, welche zugleich wahr scheint, und einen hinlänglichen Grad von Evidenz hat, ist das Criterium der Wahrheit [246]).

Die oben angeführte Verschiedenheiten der Empfindungen in Ansehung der Grade der Wahrscheinlichkeit, erklärte Carneades weiter so: Das Wahrscheinliche ist 1. entweder das, was wahr ist und wahr zu seyn scheint, 2. das, was falsch ist, und wahr zu seyn scheint, 3. das Wahre, das beiden gemeinschaftlich ist [247]). Eine Empfindung, die wahr zu seyn scheint, ist ein Criterium des Wahren; die Akademiker nennen sie eine wahrscheinliche Empfindung. Zuweilen aber geschieht es, daß sich eine falsche als wahr darstellt, so daß eine und dieselbige Empfindung für das Wahre und Falsche zugleich gebraucht wird. Da aber eine solche Empfindung oder Vorstellung die

245) αμυδρα, ὡς η επι των παρα μικροτητα τε θεωρεμενε, η παρα ικανον διαστημα, η και παρα ασθενειαν της οψεως συγχεχυμενως και ως εκτυπως τι λαμβανεσης l. c. sκλυτος 172.

246) Sext. l. c. 267 — 173.

247) το αληθες κοινον αμφοτερων l. c. 174. Dieß kann allerdings der Fall seyn, wenn zwei Sätze nicht so entgegengesezt sind, daß sie einander durchaus aufheben.

die nur den Schein des Wahren annimmt, nur selten vorkömmt, so muß man derjenigen, welche gewöhnlich wahr ist, seinen Glauben nicht versagen. Denn nach demjenigen, was meistentheils geschieht, pflegt man seine Urtheile und Handlungen einzurichten. Weil aber niemals eine Empfindung ganz einfach ist, sondern immer, wie ein Glied in einer Kette, mit andern in Verbindung steht, so entsteht ein zweites Criterium der Wahrheit, nämlich die zugleich wahrscheinliche und übereinstimmende Empfindung. Wenn ich einen Menschen sehe, so muß ich mir nothwendig sowohl seine verschiedene Eigenschaften als auch die Gegenstände ausser ihm, mit welchen er in Verbindung steht, vorstellen — also sowohl seine Farbe, Größe, Figur, Bewegung, Kleidung, Sprache, als auch Luft, Licht, Himmel, Erde, seine Freunde u. s. w. Wenn nun keine dieser einzelnen Vorstellungen uns falsch zu seyn scheint, sondern alle ohne Unterschied uns übereinstimmend dünken, so vermehrt sich unser Glauben. So wie einige Aerzte das Fieber nicht an einem Symptome, sondern an der Vereinigung mehrerer erkennen, eben so beurtheilt der Akademiker das Wahre nach dem Zusammenflusse verschiedener Vorstellungen, von welchen keine sich ihm als falsch darstellt. Es kann aber hier Grade der Wahrscheinlichkeit geben. Diejenige Empfindung ist die wahrscheinlichere und vollkommnere, welche ihren Theilen nach geprüft ist. Bei einer solchen Empfindung untersuchen wir jede der einzelnen Empfindungen, aus

welchen sie zusammengesezt ist, ob sie des Aufnehmens werth sei oder nicht. Wir untersuchen das Subject, das Object und das Instrument der Prüfung, wir untersuchen Entfernung und Zwischenraum, Ort und Zeit, Beschaffenheit des empfindenden Wesens, und den Actus des Empfindens selbst u. s. w. Wenn die Sinne des Urtheilenden gesund sind, wenn der Gegenstand, von welchem geurtheilt werden soll, nicht zu klein ist, wenn die Distanz nicht zu groß ist, wenn das Medium zwischen dem Objecte und Subjecte die Empfindung nicht verwirrt, wenn die Zeit nicht zu kurz ist ꝛc. so entsteht eine zugleich wahrscheinliche, übereinstimmende und geprüfte Empfindung. Gleichwie wir aber im gemeinen Leben nur Einen Zeugen prüfen, wenn von einer geringfügigen Sache die Rede ist, und mehrere, wenn es eine wichtigere Sache betrift, endlich, wenn von einer ganz wichtigen Sache die Frage ist, alle — eben so, sagt Carneades, bedienen wir uns in der Beurtheilung unwichtiger Dinge der wahrscheinlichen, in der Beurtheilung wichtigerer der wahrscheinlichen und übereinstimmenden, in der Beurtheilung derjenigen Dinge aber, die zur Glükseeligkeit gehören, der wahrscheinlichen, übereinstimmenden und geprüften Vorstellung. Wir nehmen aber nicht nur auf die Gegenstände, sondern auch auf die Umstände Rükſicht. Wenn wir nicht Zeit genug haben, eine Sache genau zu prüfen, so folgen wir der wahrscheinlichen Meinung — je mehr wir aber Zeit dazu haben, einer desto

wahr-

wahrscheinlicheren und geprüfteren Meinung folgen wir [248]).

Carneades leugnete also nicht, daß es eine Wahrheit gebe, ja er scheint dieß nicht einmal bezweifelt zu haben — aber das leugnete er, daß wir die Wahrheit begreifen können, und in so fern erklärte er alles ohne Unterschied für unbegreiflich, und konnte auch eben deswegen jeden Saz zweifelhaft machen. Dagegen stellte er eine Theorie des Wahrscheinlichen auf, deren Hauptzüge uns Sextus aufbewahrt hat, und die seinem Scharfsinne grose Ehre macht. Inzwischen bezog sich diese Theorie doch bloß auf die Vorstellung sinnlicher Gegenstände. Carneades dehnte aber seinen Skepticismus auf alle mögliche Gegenstände der menschlichen Vorstellungen aus, namentlich auf logische und moralische. Dieß konnte er auch thun, ohne inconsequent zu seyn: denn seine Gründe giengen überall nur gegen das Vollkommen-Begreifliche, gegen das Erkennen des Absolut-Wahren, nicht

248) Sext. l. c. 174 — 189. Diese Stelle enthält wohl die richtigste Auseinandersezung des Systems des Carneades. Andere weniger merkwürdige und sich zum Theil widersprechende Stellen hat Bayle Not. B. gesammelt und beurtheilt; es ist wirklich zu verwundern, daß er, der sonst eine gute Belesenheit in Sextus zeigt, die Stelle desselben im ganzen Art. Carneades, nicht benuzt. Eben so wenig gebraucht er Not. I., wo er die Gründe des Carneades gegen das Stoische Religionssystem anführt, die merkwürdige Stelle Sext. adv. Math. IX, 140 — 149. die wir an einem andern Orte anführen werden.

Digitized by Google

gegen das Wahrscheinliche und die verschiedene Grade desselben. Auch einen Begriff von absoluter Wahrheit in uns, ja die Existenz einer solcher Wahrheit [249]) konnte er zugeben und hat sie ohnezweifel zugegeben: denn das Erkennen des Wahrscheinlichen ist nichts anders, als eine Annäherung zur Erkenntniß des Wahren. Er konnte auch zugeben, daß selbst in unserer Erkenntniß des Wahrscheinlichen viel Wahres sei, nur das mußte er seinem Systeme gemäß leugnen, daß wir es durch irgend ein gewisses Kennzeichen vom Falschen unterscheiden können [250]).

Carneades bestritt den Saz: Zwei Dinge, die einem Dritten gleich sind, sind sich selbst gleich [251]). Am berühmtesten aber wurde sein Skepticismus bei seiner Gesandschaft nach Rom, die überhaupt eine sehr denkwürdige Begebenheit in der Geschichte der alten Philosophie ist. Die Athenienser waren wegen der Plünderung einer gewissen Stadt zu einer beträchtlichen Geldstrafe ver-

249) s. Bayle Not. B.

250) Non enim sumus ii, quibus nihil verum esse videatur, sed ii, qui omnibus veris falsa quaedam adjuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa judicandi et assentiendi nota Cic. de nat. Deor. I, 5.

251) Galenus de optimo dicendi genere zu Ende der Edition der Pyrrh. Hyp. des Sextus von Heinrich Stephanus 1562 p. 200. Galenus ist sehr böse darüber, daß die Schüler des Carneades nur die Gründe desselben gegen diesen Saz aufbewahrt haben, und keiner derselben diese Sophismen — so nennt er sie — aufgelößt hat.

verdammt worden. Carneades, ein Akademiker, Diogenes, ein Stoiker, Critolaus, ein Peripatetiker wurden also als Gesandte nach Rom geschikt, um die Milderung der Strafe zuwege zu bringen. Man hatte zu Athen absichtlich entschieden grose Redner zu diesem Zweke gewählt. Ehe sie vor dem Senate erschienen, hielt jeder eine Rede vor einer grosen Anzahl von Personen. Jeder erregte Bewunderung. Sie konnten alle glänzen, ohne sich zu verdunkeln, weil jeder sich durch eine eigene Gattung von Beredsamkeit auszeichnete und in dem characteristischen Geiste seiner Secte sprach. Carneades zeichnete sich durch Kraft, durch Abwechslung, durch Fülle und durch den hinreissenden Strom seiner Beredsamkeit aus. Cicero spricht überall mit Bewunderung von seiner unwiderstehlichen Beredsamkeit, Numenius vergleicht sie mit einem niederstürzenden Strome, der alles unaufhaltsam überschwemme und mit sich fortrisse, und Lucilius läßt in einem Dialogen den Neptunus, da er von einer unerklärlichen Sache spricht, ausrufen: Sie kann nicht erklärt werden, auch wenn Carneades aus dem Orcus wiederkäme! Carneades hatte die schwereste Rolle unter den dreien — er mußte als Akademiker für und wider sprechen, und seine Zuhörer das einemal von einem Saze überzeugen, und das anderemal vom Gegentheil desselben. Wirklich sprach er den einen Tag für die Gerechtigkeit, den andern wider dieselbe. Er machte dadurch die Römer so irre, daß sie nicht mehr wissen, was sie glauben

ſollten. Viele Römiſche Jünglinge thaten, ſeit ſie ihn gehört hatten, auf ihre Vergnügungen und übrige Beſchäftigungen Verzicht, und entflammten von einem warmen Enthuſiasmus für die Philoſophie [252]). Man fürchtete von ſeiner Beredſamkeit ſo gefährliche Wirkungen für den Staat und für die öffentliche Denkart, daß er auf den Antrag des ernſten Cato, ſammt ſeinen Mitrednern, bald wieder von Rom verwieſen wurde.

Seine Gründe für die Gerechtigkeit ſind uns nicht aufbehalten worden — ſie ſind aber auch, und beſonders für unſern Zwek, nicht ſo merkwürdig, als ſeine Gründe wider dieſelbe, weil die lezte ſchwerer zu finden waren, und eine moraliſche Wahrheit in den Gemüthern zweifelhaft machen konnten. Dieſe lezte hat uns Lactanz aufbehalten. Es waren folgende: „Die Menſchen haben jedesmal bloß nach ihrem Nutzen Rechte feſtgeſezt: ſie änderten ſie nach Sitten und Zeiten; ein von der Natur vorgeſchriebenes Recht gibt es nicht. Alle Menſchen und Thiere werden durch einen Naturtrieb zum Eigennuz hingezogen; es gibt alſo entweder keine Gerechtigkeit, oder, wenn es eine gibt, ſo iſt ſie die gröſte Thorheit, weil derjenige, welcher für die Vortheile anderer ſorgen wollte, ſich ſelbſt ſchaden würde. Alle

252) Plutarch drükt dieß im älteren Cato ſehr ſchön ſo aus: Ανης ἑλλην, εις εκπληξιν ὑπερφυης παντα κηλων και χειρωμενος, ερωτα δεινον εμβεβληκε τοις νεοις, ὑφ' ὧ, των αλλων ἡδονων και διατριβων εκπεσοντες, ενθουσιασι περι φιλοσοφιαν. —

Alle mächtige und blühende Völker der Erde und die Römer selbst, welche die Welt bezwungen haben, müßten wieder zu den Hütten zurükkehren und in Armuth und Elend schmachten, wenn sie gerecht seyn, d. h. fremdes Eigenthum zurükgeben wollten. — Wenn ein ehrlicher Mann einen unsichern Sclaven oder ein ungesundes Haus hat, und die Fehler dieser Dinge allein weiß, wird er dem Käufer die Fehler verschweigen, wenn er die Dinge zum Kauf ausbietet? Gesteht er sie, so wird er zwar für rechtschaffen gehalten werden, weil er nicht betrügt, aber für dumm, weil er sie entweder gar nicht oder um einen geringen Preiß verkaufen wird. Verschweigt er sie, so wird er zwar für klug gehalten werden, weil er für seinen Vortheil sorgt; aber für schlecht, weil er betrügt. Wenn er einen findet, der Blei zu verkaufen glaubt, wenn es doch Silber ist, wird er schweigen, um es um einen geringen Preiß zu kaufen, oder wird ers ihm anzeigen, um mehr dafür bezahlen zu müssen? Es wäre thöricht, es lieber um einen gröseren Preiß kaufen zu wollen. Der Gerechte ist also thöricht, der Ungerechte ist klug. Und doch kann der Mensch auch bei Wenigem zufrieden seyn, und Armuth macht nicht nothwendig elend. — Es gibt aber auch wichtigere Fälle, wo niemand ohne Lebensgefahr gerecht seyn kann. Es ist gerecht, den Nächsten nicht zu tödten, ja ihm gar kein Leid zuzufügen. Was wird aber der Gerechte thun, wenn er etwa Schiffbruch leidet und ein Schwächerer sich eines Brets bemäch-

mächtigt hat? Wird er ihn vom Brete stossen, um selbst Besiz davon zu nehmen und sein Leben zu retten? Mitten auf dem Meere hat er noch dazu keinen Zeugen seiner Handlug. Ist er klug, so thut er es: denn, wenn ers nicht thut, so muß er sterben. Will er aber lieber sterben, als Hand an einen andern legen, so ist er zwar gerecht, aber thöricht, das Leben eines andern zu schonen, indem er sein eigenes verliert. Wenn er nach einer verlornen Schlacht von den Feinden verfolgt wird und einen Verwundeten zu Pferde antrift, wird er seiner schonen, um selbst getödtet zu werden, oder wird er ihn vom Pferde stürzen, um dem Feinde selbst entfliehen zu können? Er hat nur die Wahl, entweder klug und ungerecht, oder gerecht und thöricht zu handeln. — Die Gerechtigkeit ist entweder natürlich oder bürgerlich. Beide sind grundlos. Die bürgerliche ist zwar Klugheit, aber keine Gerechtigkeit, die natürliche ist zwar Gerechtigkeit, aber keine Klugheit." So weit kömmt man mit dem beliebten Glükseeligkeitssysteme. Hätte Carneades den absoluten unabhängigen Werth des Moralischguten festgesezt, hätte er den Unterschied zwischen Tugend und Klugheit, zwischen einer verständigen und einer edlen Handlung genau bestimmt, so würde er auf andre Resultate gekommen seyn.

253) Lactant. Inst. div. V. 17. Carneades scheint zum Theil den Thrasymachus in Platos Republik copirt zu haben, so wie Cicero in seinen Büchern de officiis auf Carneades Ideen Rükficht zu nehmen scheint.

seyn. Lactanz hat eines Theils Recht, wenn er behauptet, daß es dem Carneades nicht schwer fallen konnte, die Gerechtigkeit aufzuheben, weil er die wahre Gerechtigkeit nicht gekannt habe — nur darinn hatte er Unrecht, daß er den Ursprung aller Gerechtigkeit in der Religion und ihr Wesen in der Billigkeit suchte [254]). Cicero fand sich durch diese Gründe des Carneades — die freilich im Original noch stärker und gehäufter gewesen seyn müssen — so erschüttert und war von der andern Seite so fest im Glauben an die Tugend, daß er gestand, sie nicht widerlegen zu können, und hier der Akademie ein ehrerbietiges Stillschweigen gebot; daß er ihre Repräsentanten nicht zu widerlegen wagte, aber zu besänftigen wünschte [255]). Carneades selbst konnte übrigens seinem Systeme gemäß die Realität der Gerechtigkeit für das Wahrscheinlichere halten, und wirklich lebte er gerecht, indem er mit Worten alle Gerechtigkeit zweifelhaft zu machen suchte [256]). Auch einen höchsten Zwek des Menschen sezte er fest.

Er

254) l. c. c. 14.

255) de Legg. L. I. exoremus academiam, ut sileat —— quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo — Lact. l. c. V, 17. Arguta haec plane et venenata sunt et quae M. Tullius non potuerit refellere. Nam cum faciat Laelium Furio respondentem, proque justitia dicentem, irrefutata haec tanquam foveam praetergressus est. —

256) Tout le monde en est logé — là: on ne vit pas selon ses principes, sagt Bayle Art: Carneade Not. G. Diese Bemerkung frappirt, aber sie trifft hier nicht, weil Carneades keine bestimmte ungerechte Grundsäze hatte.

Digitized by Google

Er beſteht, ihm zufolge, in dem Genuſſe der erſten und einfachſten Gaben der Natur [257]). Er verſtand unter dieſem Ausdruke, der von den Alten nicht näher erklärt wird, ohnezweifel ohngefähr eben das, was die alten Weltweiſen ſonſt: der Natur gemäß leben — nennen — nur nicht bloß den Genuß äuſſerlicher Naturgaben, ſondern auch das Vergnügen, welches aus der freien ungezwungenen Anwendung der Gaben unſers Verſtands und Herzens entſpringt. Cicero behauptet zwar, es ſei dem Carneades bei dieſer Beſtimmung eigentlich nicht recht Ernſt geweſen, ſondern er habe ſie bloß deswegen vertheidigt, um ſie den Stoikern entgegenzuſezen. Cicero ſchloß dieß ohnezweifel bloß aus dem Skepticismus des Carneades. Allein es folgt daraus nicht. Keine Frage kann einen Skeptiker mehr in Verlegenheit ſezen, als die: Was haſt du für einen Zwek? Was willt du mit deiner Kunſt? Erklärt er ſie für zweklos, ſo brandmarkt er ſich ſelbſt. Erklärt er den Zwek für zweifelhaft, ſo macht er ſich lächerlich, obgleich dieß ſeiner Denkart am gemäſſeſten wäre. Hier wird er alſo genöthigt, dogmatiſch zu ſeyn. Daher haben ſelbſt die Pyrrhonier einen Zwek der Skepſis angegeben, und alle alten Skeptiker haben ihn in der Glükſeeligkeit geſezt — nur der eine in der Gemüthsruhe — der an-

257) Frui principiis naturalibus — frui rebus iis, quas primas homini natura concilict. Cic. de Fin. II, 11. V, 7. Ac. Qu. II, 42.

andere in einer sanften Bewegung der Seele — der eine in der Abwesenheit des Schmerzens, der andere in einem positiven Vergnügen. Keiner machte die Moralität zum höchsten Zweke der Skepsis. Dieß geschah ohne Zweifel deswegen, weil man dem Menschen überhaupt seine Bestimmung zur Moralität weit eher durch Sophismen verdächtig machen kann, als seine Bestimmung zur Glükseeligkeit. Glüklich will jedermann seyn, und was zu unserer Glükseeligkeit nichts beiträgt, sehen wir gerne gleichgültig an, was sie einzuschränken oder gar zu zerstören droht, wird uns verächtlich oder verabscheuungswürdig. Die Anlage zur Tugend liegt gleichsam nicht so oben auf der Seele, wie die zur Glükseeligkeit. Die lezte gehört zu den Naturtrieben, die erste ist ein Vermögen, das sich zwar auch einem Naturtriebe gleich entwikelt, aber an sich über alle Naturtriebe weit erhaben und zu ihrer Einschränkung und Leitung bestimmt ist. Wer dem Menschen die Moralität als seinen höchsten Zwek ankündigt, der legt ihm zugleich einen harten Kampf mit seinen Neigungen auf, und, wenn er ihm auch die Glükseeligkeit im Hintergrunde zeigt, so wird doch vielleicht die Bedingung zu hart scheinen. Hingegen den Zwek der Glükseeligkeit nimmt der Mensch nicht nur gerne an, sondern er fordert ihn auch bei jeder Kunst, bei jeder Wissenschaft, bei jeder Beschäftigung.

Der berühmteste Gegner des Carneades war Chrysippus, ein Stoiker aus Cilicien, ein

Mann

Mann von einem sehr durchdringenden, schnellen Verstande und einer ganz ausgezeichneten Stärke in der Dialektik. Er wich in verschiedenen Punkten von den Lehren Zenos und Cleanths ab. Er sprach sogar öfters, wie die Akademiker, für und wider denselbigen Saz [258]) — nicht als wenn er ganz von der Stoa abgefallen wäre, sondern um den Akademikern zu zeigen, daß ihre Philosophie in einer bloßen Kunst bestehe, die etwa auch ein Stoiker sich zu eigen machen könne [259]). Er fiel so wenig ganz von der Stoa ab, daß man ihn vielmehr als eine Hauptstüze derselben betrachtete und zu sagen pflegte: Wenn Chrysippus nicht wäre, so wäre auch die Stoa nicht [260]). Uebrigens bezog sich dieser Lobspruch ohne Zweifel nicht sowohl auf die Reinheit des Stoicismus, als darauf, daß er mehr Beredsamkeit mit demselben verband, als sonst bei Stoikern gewöhnlich war, und die stoische Dialektik weit mehr ausbildete, als vorher geschehen war.

Auf

258) Diogenes führt aus Sotion an: τελος δε Αρκεσιλαω και Λακυδη παραγινομενος εν Ακαδημια συνεφιλοσοφησε· δι' ην αιτιαν κατα της συνηθειας και ὑπερ αυτους οἱος επεχειρησε και περι μεγεθων και πληθων, τη των Ακαδημαϊκων τασει χρωμενος Chryſ. 184. Dieß iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als wenn er ſich wirklich eine Zeitlang im Ernſte zur Akademie geſchlagen hätte.

259) Vielleicht ſind auch die Lehren, die ihm Sextus Pyrrh. Hyp. I. 69. 160. III. 199. 205. zuſchreibt, bloß zu ſeinen akademiſchen Probeſtücken zu rechnen; nicht weniger die Behauptung, welche ihm Plutarch in ſeiner Schrift de communibus notitiis adverſus Stoicos beylegt.

260) Diog. VII, 183. Cic. Luc. VI, 28.

Digitized by Google

Auf diese Art wurde er ein Vertheidiger der Stoa gegen die Akademie, wie ihn die erste um diese Zeit brauchte, wenn sie nicht durch die wiederhohlte und lebhafte Angriffe der lezten zerstört werden sollte. Die Seneca, die Arriane, die Epictete waren mit seinen Lehren und seiner Lehrart nicht zufrieden, aber sie konnten seinem Genie und seinen Rednergaben ihre Bewunderung nicht versagen [261]).

Chrysipp arbeitete, ohne es zu wollen, für den Pyrrhonismus und trug mehr zur Ausbildung und Ausbreitung desselben bei, als mancher Pyrrhonier von Profession. Seine akademische Reden wurden von Carneades treflich benuzt, und indem dieser Akademiker die Waffen gegen die Stoa aus ihrem eigenen Schooße nahm, so konnte er sie nur deste glüklicher bekämpfen.

Daß es ihm übrigens mit den Widersprüchen, welche er der Akademie entgegensezte, Ernst gewesen sei, sieht man besonders aus der Art, wie er sich bei dem skeptischen Sorites betrug. Der Sorites bestand in einer Methode, die Verhältnißbegriffe als ganz unbestimmte, leere Begriffe darzustellen und eben dadurch die ganze Realität der menschlichen Erkenntniß verdächtig zu machen. Man suchte den andern durch Fragen selbst darauf zu führen, daß zwischen Viel und Wenig, Groß und Klein, Lang und Kurz, Klar und Dunkel, Arm und Reich u. s. w. gar keine bestimmte Grenzen seien.

261) S. Bayle Art. Chrysippe Not. M.

ſeien. Schon die Megariker, beſonders Eubulides, hatten dieſe Kunſt gebraucht [262]), und die Akademiker zogen allen Vortheil von ihr, der von ihr zu ziehen war. Folgendes iſt ein Beiſpiel derſelben, welches zugleich den Grund der Benennung derſelben enthält [263]). Man fragte jemand: Macht ein Körnchen Waizen einen Waizenhaufen aus? — Nein! — Machen zwei einen aus? — Nein! — Drei? — Nein! — So fuhr man fort zu fragen, biß der andere antwortete: Izt iſt es ein Haufen! Der Fragende aber zeigte ihm, daß ſeine Antwort ungereimt wäre, weil auf dieſe Art, dem zuerſt zugeſtandenen Saze zuwider, Ein Körnchen einen Haufen ausmachen müßte. Wenn er z. E. den dem Zehentauſendſten Körnchen ſagte, daß izt der Waizen einen Haufen ausmachte, ſo antwortete man ihm, daß alſo 9999 Körnchen noch keinen Haufen ausmachten, folglich ein einiges Körnchen den Unterſchied zwiſchen dem ausmachte, was Viel oder Wenig wäre [264]). Chryſipp wußte ſich gegen dieſe

262) Diog. II, 129.

263) Soritas hos vocant, qui acervum efficiunt uno addito grano Cic. Ac. Qu. IV, 28.

264) Cicero läßt einen Zweifler den Zwek dieſer Methode kurz und richtig ſo beſtimmen: Rerum natura nullam nobis dedit cognitionem finium, ut ulla in re ſtatuere poſſimus, quatenus. nec hoc in acervo tritici ſolum, unde nomen eſt, ſed nulla omnino in re minutatim interroganti, dives, pauper, clarus, obſcurus ſit, multa, pauca, magna, parva, longa, brevia, lata, anguſta, quanto aut addito aut dempto certum reſpondeamus, non habemus Ac. Qu. VI, 28.

Digitized by Google

dieſe gefährliche dialektiſche Kriegsliſt nicht anders zu vertheidigen, als durch Stillſchweigen. Er antwortete nur auf eine gewiſſe Zahl von Fragen und dann ſchwieg er, um den Fragenden nicht biß zu Ende kommen zu laſſen. Mit dieſem Stillſchweigen drükte Chryſipp das aus, daß izt die begreifliche Vorſtellungen[265]) aufhören und die unbegreifliche[266]) anfangen, über welche er nichts beſtimmen könne, und daß bei Vorſtellungen, zwiſchen welchen eine ſo kleine Verſchiedenheit ſei, Stillſchweigen und Zurückhaltung des Urtheils dem Weiſen am beſten anſtehe, da er hingegen bei Vorſtellungen, zwiſchen welchen die Verſchiedenheit größer ſei, einer derſelben, als der wahren, ſeinen Beifall ſchenke[267]). Carneades ſpottete dieſer Erfindung Chryſipps: „Er mag ſchweigen, ſagte er, ja gar einſchlummern. Was nüzt es ihm? Es wird bald einer kommen, der ihn aus dem Schlummer wekt, und fortfährt, ihn zu fragen: Wenn

265) φαντασια καταληπτος.

266) φαντασια ακαταληπτος.

267) Sext. adv. Math. XII, 416. επι γαρ τε σωρειτε της εσχατης καταληπτικης φαντασιας τη πρωτη ακαταληπτω παρακειμενης, και δυσδιορισε σχεδον ὑπαρχουσης, φασιν οἱ περι τον Χρυσιππον, ὁτι εφ ὡν μεν φαντασιων ολιγη τις ὡτως εστι διαφορα, ησετω ὁ σοφος και ἡσυχασει· εφ' ὡν δε πλειω προσπιπτει, επι τουτων συγκαταθησεται τη ἑτερα ὡς αληθει. — Die Stoiker erklärten bey einem ſolchen Sorites den erſten Saz für eine φαντασια καταληπτικη, alle übrige Säze deſſelben aber für φαντασιας ακαταληπτους, die für ſich nicht begreiflich ſind, ſondern es erſt durch den Sorites werden ſollen.

Wenn du zu der Zahl, bei welcher es dir stillzuschweigen beliebt hat, Eins hinzusezst, wird es Viel oder Wenig seyn? — Doch du gestehst ja selbst, daß du weder das lezte Körnchen unter den wenigen, noch das erste unter den vielen bestimmen kannst. Dieser Mangel unsrer Erkenntniß ist so groß, daß ich nicht sehe, wohin er sich nicht ausdehnen könnte[268])". Die Pyrrhonier erklärten dieß Stillschweigen Chrysipps für einen stillschweigenden Ausdruk des Pyrrhonismus und sagten, daß sie selbst noch aus einem stärkern Grunde nichts thun könnten, als schweigen, wenn ihnen eine Frage vorgelegt würde, deren Beantwortung sie auf Absurditäten leiten würde; da sie hingegen, wenn ihnen ein Saz ganz vorgelegt werde, dawider vorbringen, was ihnen gut dünke[269]). Da aber Chrysipp bei dem Sorites doch immer den ersten Saz zugab und nur bei den übrigen schwieg, so suchten die Pyrrhonier zu zeigen, daß eben der Grund vorhanden wäre, auch die übrige Säze und besonders den lezten zuzugeben, weil von dem ersten biß zum lezten Saz immer jeder mit dem vorhergehenden unzertrennlich verbunden wäre, und daß überhaupt zwischen den begreiflichen und nicht begreiflichen Vorstellungen der Stoiker kein Unterschied sei[270]).

Der

268) Cuius generis error ita manat, ut non videam, quo non possit accedere. Qu. Ac. IX, 29.

269) Sext. Pyrrh. Hyp. II, 253.

270) Dieß thut Sextus adv. Math. XII, 417. ff. Er erläutert

Der Kampf zwiſchen Stoicismus und Skepticismus hatte für den erſten die Folge, daß er mehr ausgebildet und für den andern, daß er nach und nach gemäſigt wurde, und zulezt wieder in Dogmatismus übergieng. Die Logik, die Pſychologie und die natürliche Theologie der Stoiker gewannen ſehr viel dadurch, daß ſie ſich gegen die beſtändige Angriffe geſchikter und beredter Dialektiker zu ſchüzen hatten. Die Stoiker wurden genöthigt, genaue Unterſuchungen über die Natur des Beifalls, über das Criterium der Wahrheit und Principien der menſchlichen Erkenntniß anzuſtellen. Sie ſuchten gewiſſe gemeinſchaftliche Begriffe feſtzuſezen, die ſich bei allen Menſchen fänden, aber nur

 verſchie-

tert die Sache durch folgendes Beiſpiel: Funfzig iſt wenig ſoll der Saz ſeyn, von welchem man ausgeht, und derjenige, mit welchem man endigen will, Zehntauſend iſt wenig. Den erſten Saz wird der Stoiker als eine καταληπτικη φαντασια zugeben; nicht aber den Zweiten, weil er von dem erſten ſo weit entfernt und eine φαντασια ακαταληπτος iſt. Hingegen wird er denjenigen Saz, welcher dem erſten am nächſten liegt, zugeben müſſen: Ein und funfzig iſt wenig — weil er von dem erſten durch gar keinen andern getrennt iſt. Der Stoiker wird alſo einer φαντασια ακαταληπτος ſeinen Beifall geben müſſen. So wird aber der Unterſchied zwiſchen einer φαντ. καταλ. und ακαταλ. aufgehoben, und es bleibt nur ein Unterſchied in den Graden der Begreiflichkeit übrig. Der Weiſe wird alſo der begreiflicheren ſeinen Beifall ſchenken und ihn der weniger begreiflichen verſagen. Daß dieß nun nach den eigenen Grundſäzen der Stoiker ungereimt ſei, ſucht Sextus §. 423 ff. zu zeigen.

verschieden von ihnen gebraucht und angewendet würden. Diese Begriffe erklärten sie für die Fundamente einer untrüglichen Wissenschaft. Sie machten darauf aufmerksam, daß gewisse evidente Säze dem Menschen den Beifall gleichsam abzwingen, und daß ein vollendeter Zweifel in der Seele des Menschen unmöglich sei. Ein Grund aber, den sie vorzüglich ausschmükten, und der auf jeden rechtschaffenen Mann Eindruk machen mußte, war der, daß der Skepticismus die Tugend aufhebe. Da übrigens die Angriffe der Akademiker immer wiederhohlt wurden und die Stoiker auf die feinste und schwerste Untersuchungen hintrieben, so ist nicht zu verwundern, daß die Stoiker selbst in ihren Bestimmungen nicht übereinstimmten und daß sie überhaupt oft dunkel und verworren sind. Ein Theil der Stoiker war sogar der Meinung, daß man den Skeptikern in Ansehung der Lehre von Beifall und Wahrheit gar nicht antworten, sondern sie auf die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes verweisen sollte[271]).

Die Akademie unterlag der Stoa. Dieß war aber nicht nur eine Wirkung der geschikten und muth-

271) Es gehört nicht hieher, die von den Stoikern versuchte Widerlegungen des Skepticismus hier weiter zu erklären. Ich verweise auf Valentia S. 31 ff. Tiedemanns System der stoischen Philosophie — und Geist der speculativen Philosophie II. 502 ff. 513 ff. Wir werden übrigens bei Cicero und Sextus noch verschiedenes Hiehergehörige anführen.

muthvollen Vertheidigung der lezten, sondern es kam vorzüglich auch daher, weil die Akademie doch ursprünglich vom Dogmatismus ausgegangen war, weil ihr Urheber doch, so sehr man sich auch vom Gegentheil zu überzeugen gesucht hatte, ein Dogmatiker gewesen war, weil endlich der Akademismus seiner Natur nach nur für wenige Menschen war und sinken mußte, sobald er sich nicht mehr mit den hohen Rednergaben der Arcesilas und Carneades schmüken konnte. Schon Carneades hatte mehr Dogmatisches in den Skepticismus gelegt, als ein ächter Pyrrhonier je gethan haben würde. Clitomachus, sein Schüler, ein Carthager, überlieferte die Vorträge und Reden seines Lehrers, der nichts geschrieben hatte, in Schriften der Nachwelt. Er scheint sich übrigens dem Dogmatismus noch mehr genähert zu haben, als Carneades. Diogenes von Laerte sagt von ihm, er seie in drey Systemen, dem akademischen, dem peripatetischen und dem stoischen geübt gewesen[272]). Der berühmteste unter Clitomachus Schülern war Philo von Larissa. Die Alten stimmen darinn überein, daß er von den Lehren des Carneades und Clitomachus ab-

272) Der Ausdruck ist nicht bestimmt: ανηρ εν ταις τρισιν αιρεσεσι διατριψας, εν τε τη Ακαδημαϊκη και Περιπατητικη — Bedeutet διατριψας bloß, daß er die Systeme dieser Secten gut inne gehabt, oder daß er sich nach und nach zu diesen drei Secten bekennt habe? Cic. Luc. 102 — 104. wird ihm der Skepticismus des Carneades zugeschrieben.

gewichen ſei[273]). Schwerer iſt es zu beſtimmen, worinn er von ihnen abgewichen ſei. Er gab zu, daß es etwas Wahres und Begreifliches gebe, er leugnete aber, daß wir es vom Falſchen deutlich unterſcheiden und je gewiß ſeyn können, es wirklich einzuſehen[274]). Aber eben ſo hatte Carneades gedacht. Jedoch ſcheint Philo ſich darinn noch von ihm unterſchieden zu haben, daß er ſich der berühmten Epoche niemals bediente, ſondern eine beſtimmte, wiewohl bloß wahrſcheinliche Meinung in allen Dingen zuließ, daß er etwas von dem Stoiſchen Sprachgebrauche annahm und καταληπτα, nur nicht im Stoiſchen Sinne, zugab[275]). Sein Schü-

273) Numenius bei Euſeb. Praep. T. XIV, 9. Cicero im Lucullus in mehrern Stellen Sext. Hyp. I, 33.

274) Sext. l. c. §. 235. Cic. Ac. Qu. IV, 4.

275) S. Valentia p. 87. 91. Natura ita comparatas eſſe res omnes, ut cognoſci et comprehendi poſſent, Philo aiebat, atque adeo multa percipi: verum hoc non eo modo quo Stoici dicebant h. e. non ita, ut cum quis quippiam cognoſcit et perceptum habet, certus et ſecurus ſit aut eſſe poſſit, eiusmodi illam phantaſiam, qua id comprehenſum eſt, extitiſſe, ut nulla ipſi ſimilis alia et quae discerni ab illa nequeat, ab eo, quod non eſt, obiici poſſit. — Dieß Urtheil iſt vorzüglich aus Ciceros Lucullus abſtrahirt. In dem erſten Buche der Quaeſtionum Academicarum hatte Cicero Philos Rolle geſpielt, ſo wie Varro die des Antiochus. Wäre uns dieß ganze Buch übrig geblieben, ſo würden wir ohnzweifel deutlicher in Philos Meinung ſehen. Aber Ciceros Rede iſt beinahe ganz verloren gegangen. Jedoch ſcheint Cicero auch im Lucullus der Meinung Philos ziemlich getreu zu bleiben.

Schüler Antiochus, der zu Alexandrien lehrte, trat zum Stoiſchen Lehrſyſteme über, wozu vielleicht auch Streitigkeiten und Eiferſucht mit Clitomachus und Philos übrigen Schülern beigetragen hat. Er wollte übrigens nicht Stoiker heißen, ſondern für den Wiederherſteller der alten, ächten Akademie angeſehen ſeyn[276]). Er war jedoch nicht reiner Platoniker. Seine Hauptidee gieng dahin, daß eigentlich der Stoicismus nur eine weitere Entwiklung des Platonismus ſei und ſo gerieth er auf eine Art von Eklekticismus, der bei verſchiedenen angeſehenen Römern viel Beifall gefunden zu haben ſcheint.

Noch verdient hier Ariſto von Chius, ein Stoiker, angeführt zu werden, weil er ſich von der einen Seite den Akademikern näherte und von der andern ſich ihnen widerſezte. Er erklärte die Phyſik d. h. dasjenige, was wir izt Metaphyſik nennen für etwas über die menſchliche Vernunft erhabenes und die Logik für etwas, das uns nicht angehe[277]). Nur die Moral erklärte er für eine wichtige Wiſſenſchaft, wollte aber, daß man in derſelben bei dem Allgemeinen ſtehen bleiben und ſich nicht auf einzelne Pflichten einlaſſen ſollte[278]).

276) Varro ſpielt ſeine Rolle im I. Buche der Qu. Acad. Im Lucullus ſcheinen die Stoiſche Grundſäze eigentlich dem Antiochus anzugehören.

277) Diog. VII, 161.

278) Senec. ep. 89. 94.

Kein alter Philosoph hat sich so stark über den Unterschied zwischen Tugend und Laster, über den innern, absoluten, unabhängigen Werth der Tugend ausgedrükt, als er[279]). Er verfocht die Evidenz gegen die skeptische Unbegreiflichkeit vorzüglich in Rükſicht auf die Moral und schrieb dem Weisen eine vollkommen gewisse Erkenntniß zu[280]). Er ward der Urheber eines besondern Zweigs der Stoischen Secte, der aber zu Ciceros Zeit bereits erstorben war[281]).

Skepticismus unter den Römern.

Der erste Eintritt der Philosophie unter die Römer war dem Skepticismus günstig. Unter jenen drei Gesandten, welche die Philosophie aus Athen nach Rom brachten, scheint der Akademiker am meisten Eindruk gemacht und für den ersten Augenblik am meisten Freunde für seine Lehre erworben zu haben. Er wurde bald verwiesen, aber der Saamen seiner Lehre war einmal ausgestreut, die Erinnerung an seine bezaubernde Beredsamkeit blieb und bald hatte Rom rednerische Philosophen und philosophische Redner, philosophische Staatsmänner und Feldherren. Der große Lucullus schöpfte die Philosophie an der Quelle. Er gieng mit den Athenienſischen Philosophen auf seinen Feldzügen

279) Cic. de Fin. IV, 17. Ac. Qu. IV, 42.
280) Diog. l. c. 162. f.
281) Qu. Tusc. V, 30. de Leg. I, 13.

zügen um. Antiochus war mehrere Jahre hindurch sein Gesellschafter und Begleiter. Lucull umfaßte alle philosophische Systeme der Griechen, ward aber endlich ein erklärter Freund der alten, aber von Antiochus verbesserten und mehr entwikelten akademischen Philosophie. Luculls Beispiel wirkte viel und erwarb der Philosophie unter den Römern mehrere berühmte Liebhaber. Er und Cicero sind es eigentlich, welche die Griechische Philosophie auf Römischen Boden verpflanzten. Sie trug auf diesem Boden nur wenig eigene Früchte. Der akademische Skepticismus, der sich in Rom bald so viele Anhänger erwarb, arbeitete nicht nur der Erfindung neuer philosophischer Systeme entgegen, sondern ließ auch kaum die alte daselbst gedeihen. Es kostete Mühe und Zeit, biß nur die Griechische Philosophie den Römern verständlich gemacht und in ihre Sprache übergetragen werden konnte. Die alten Systeme wurden geprüft und gegen einander abgewogen, es entstand ein Hang sie zu vereinigen und ihren ersten Urhebern, besonders aber dem Plato, auch solche Ideen beizulegen, die sie nicht gehabt oder vertheidigt haben. Uebrigens hatte jede Griechische Secte ihre eigene Nachfolger unter den Römern. Die Rechtsgelehrte liebten den Stoicismus, die Redner und Staatsmänner den Akademismus, die Weltleute den Epikureismus und die zurückgezogenere, ernsthaftere Männer den Platonismus und Pythagoreismus.

Der eklektische Platonismus des Antiochus fand ausser dem Lucull noch andere grose Männer, die sich für ihn erklärten. Marcus Brutus hatte alle philosophischen Secten durchlaufen, als er sich zulezt mit diesem Platonismus befriedigte und ihn, unter einer Menge wichtiger Staatsgeschäfte in mehrern Schriften vertheidigte [282]). Varro brachte diese Philosophie in ein höheres Ansehen bei den Römern, als sie je vorher gehabt hatte. Aber auch die neuere Akademie und zwar vorzüglich jener gemäsigtere Skepticismus des Philo fand seine Vertheidiger und unter denselben Einen, der alle andere Römische Philosophen durch seine Beredsamkeit, durch Stärke, Klarheit und Kunst im philosophischen Ausdruke und durch seine Verdienste um die Philosophie überhaupt verdunkelte. Dieser Mann war

Cicero.

Er war ein ächter akademischer Skeptiker. Der Umgang mit Philo, der eine Zeitlang bei ihm zu Rom lebte, trug viel dazu bei, ihn mit dem Geiste der akademischen Philosophie bekannt und ihn derselben geneigt zu machen. Aber auch sein Talent zur Beredsamkeit, sein lebhafter Wunsch, es durch alle mögliche Mittel, und besonders durch die akademische Philosophie (de Orat. c. 1. Tusc. Qu. 2, 3.), auszubilden, und am meisten das nach einem

282) S. Brucker T. II. p. 28. 29.

einem angeſtrengten Studium aller philoſophiſchen Syſteme gefundene Reſultat (Ac. Qu. 2, 4. Tuſc. I, 9.), daß in keinem derſelben vollkommene Gewisheit anzutreffen ſei, zogen ihn zu dieſer Philoſophie hin. Man behauptet zwar gewöhnlich, daß er in einigen Stüken der alten, in andern der neuen Akademie zugethan geweſen, daß er in dem einen Theile der Philoſophie dem Zeno, in dem andern dem Ariſtoteles folgte[283]). Allein dieſe Behauptung beruht theils auf einer falſchen Vorſtellung von dem Geiſte des akademiſchen Skepticismus theils darauf, daß man gewohnt iſt, Ciceros Meinungen nicht mit der erforderlichen Vorſicht aus den Reden der Perſonen in ſeinen dialogiſch abgefaßten Schriften zu beſtimmen. Der akademiſche Skepticismus beſtand eigentlich in der Behauptung, daß, ob es gleich eine Wahrheit geben könne und ob wir gleich vielleicht Manches von derſelben erkennen, wir doch durchaus kein Mittel haben, das Abſolutwahre in unſern Vorſtellungen von dem Falſchen zu unterſcheiden, wohl aber die verſchiedene Grade von Wahrſcheinlichkeit von einander abzuſondern und uns der Wahrheit zu nähern. Mit einem ſolchen Syſteme konnte Cicero in der einen Wiſſenſchaft Stoiſche, in der andern peripatetiſche, in der dritten platoniſche Lehrſäze vertheidigen

283) So z. E. Gurlitt Geſch. d. Philoſ. S. 149. Meiners verm. philoſ. Schr. I. 293 ff. Grundriß der Geſch. der Weltweisheit, S. 153. Eberhard Geſch. d. Phil. S. 193 ff.

digen — ohne der neuen Akademie untreu zu werden. Er stellte nämlich in diesem Falle jene Lehrsäze nicht als die einzig wahre und gewisse, sondern bloß als die wahrscheinlichste dar[284]). Hierinn bestand wahrscheinlich die Neuerung des Philo, daß er einsah, daß unbeschadet dem Akademismus auch Lehrsäze anderer Secten vertheidigt werden könnten. Cicero fuhr auf diesem Wege weiter fort. Mit diesen Bemerkungen läßt sich allein der ganze philosophische Innhalt der Schriften Ciceros vereinigen.

Er selbst erklärt sich in verschiedenen Stellen seiner Schrift über den Geist des akademischen Skepticismus auf eine Art, die nicht deutlicher seyn könnte und die man offenbar als eine Schilderung seiner eigenen Denkart ansehen muß[285]).

Als

284) Das akademische System machte natürlich geneigt, aus allen andern Systemen das Wahrscheinlichste zu wählen, stimmte also zum philosophischen Syncretismus. Aus diesem Gesichtspuncte ist die Stelle de offic. I, 2. zu betrachten.

285) de offic. II, 2. Non sumus ii, quorum vagetur animus errore, nec habeat unquam quid sequatur; quae enim esset ista mens, vel quae vita potius, non solum disputandi sed etiam vivendi ratione sublata? Nos autem, ut caeteri, qui alia certa, incerta alia dicunt, sic ab his dissentientes alia probabilia, contra alia improbabilia dicimus — de nat. Deor. I, 5. Nec tamen fieri potest, ut, qui hac ratione philosophantur, ii nihil habeant, quod sequantur. Dictum est omnino hac de re alio loco diligentius; sed quia nimis indociles quidam tardique sunt, admonendi videntur saepius: non enim sumus ii, quibus nihil verum esse videatur; sed ii, qui omni-

Als Cicero anfieng, in dem ächtakademischen Geiste zu philosophiren, war diese Gattung von Philosophie sowohl in Rom, als auch in Griechenland sehr gesunken[286]), und Pyrrho schien alle seine

omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et assentiendi nota: ex quo existit et illud, multa esse probabilia; quae quamquam non perciperentur, tamen, quia visum haberent quendam insignem et illustrem, his sapientis vita regeretur. Ac. Qu. IV, 3. Neque inter nos et eos, qui se scire arbitrantur, quidquam interest, nisi quod illi non dubitant, quin ea vera sint, quae defendunt; nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, affirmare vix possumus. Hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est iudicandi potestas; nec, ut omnia, quae praescripta et quasi imperata sint, defendamus, necessitate ulla cogimur. Nam caeteri primum ante tenentur adstricti, quam quid esset optimum, iudicare potuerunt: deinde infirmissimo tempore aetatis aut obsecuti amico cuidam, aut una alicuius, quem primum audierunt, oratione capti, de rebus ignotis iudicant, et, ad quamcunque sunt disciplinam quasi tempestate delati, ad eam, tanquam ad saxum adhaerescunt. — Schöner, treffender und klarer könnte wohl der ächte philosophische Skepticismus nicht geschildert werden.

286) de nat. Deor. I, 5. Nec vero desertarum relictarumque rerum patrocinium suscepimus: non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt; sed lucem auctoris fortasse desiderant: ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi, nullamque rem aperte iudicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade, usque ad nostram viguit aetatem; quam nunc propemodum orbam esse in ipsa Graecia intelligo: quod non Academiae vitio, sed tarditate hominum arbitror contigisse.

Digitized by Google

ne Anhänger verlohren zu haben[287]). Carneades hatte zwar eine feurige Liebe zu der akademischen Philosophie in Rom erwekt, aber wenn diese Philosophie sich halten sollte, so forderte sie eine umfassende und durchschauende Kenntniß aller philosophischen Systeme und keine gemeine Rednergabe. Cicero besaß beides in so hohem Grade, daß er ein Wiederhersteller des Akademismus unter den Römern wurde. In seinen philosophischen Schriften sind seine Meinungen nicht immer offen dargelegt. Dieß scheint nicht sein Hauptzwek bei denselben gewesen zu seyn, sondern vielmehr, seinen Mitbürgern die verschiedene philosophische Systeme der Griechen sammt ihren Gründen und ihrem verhältnißmäßigen Werthe darzulegen[288]). Er spielt daher auch in seinen philosophischen Dialogen nicht immer die Rolle des Akademikers, sondern bald des Stoikers, bald des Peripatetikers, bald des Platonikers — nach der ächten Methode des Akademikers, der zu keinem System schwört, sondern aus allen das Wahrscheinlichere wählt, ohne es übrigens für mehr als wahrscheinlich auszugeben. Zuweilen tritt er in seinen Dialogen unter seinem eigenen Namen auf; wo er aber dieß auch nicht thut, so kann der Leser immer aus dem Dialogen

287) Tusc. Qu. V, 30. Aristonis, Pyrrhonis, Herilli nonnullorumque aliorum sententiae evanuerunt. de fin. II, 12. Pyrrho, Aristo, Herillus iam diu abiecti.

288) Dieß giebt er auch selbst zu verstehen de Fin. I, 3. 4. Tusc. Qu. I, 1. de nat. Deor I, 4.

logen selbst errathen, welcher Person er die Vertheidigung seiner Meinung übertragen hat[289]).

In nichts war Cicero skeptischer, als in der Physik, in nichts sah er einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit, als in den Lehren der Moral und denjenigen Religionslehren, welche mit derselben zusammenhängen — ein Zug, der diesem großen Manne eben so viel Ehre macht, als seine unsterbliche Verdienste um den Staat und um den wahrhaft edlen Geschmak in den Wissenschaften. Eine gewisse Wärme für Tugend und Religion leuchtet aus allen seinen Schriften hervor, am meisten aber aus seiner Schrift von den Gesezen und von den Pflichten. Warum hat uns die neidische Zeit sein Werk von der Republik entrissen, welches er als ein Unterpfand seiner Tugend an sein Vaterland und zugleich als eine öffentliche feierliche Verpflichtung, nicht von ihr abzuweichen, betrachtete[290]).

Auch von seinen akademischen Untersuchungen, die uns hier vorzüglich interessiren, haben wir im Grunde nur zwei große Fragmente übrig behalten. Diese Schrift war die erste Frucht der philosophischen Muße, in welche er sich als Greis

289) Vergl. Middletons Römische Geschichte unter Ciceros Lebenszeit III, 495. deutsche Uebers.

290) Er sagt selbst: Quamquam omnia alia falsa, incerta sunt, caduca, mobilia, virtus est una altissimis defixa radicibus, quae nunquam ulla vi labefactari potest, nunquam dimoveri loco. Orat. pro P. Quintio.

Greis zurükzog. Er bestimmte für diese Untersuchung zwei Dialogen; einer trug den Namen des Catulus, eines grosen Akademikers, der andere den Namen des Lucullus, der den reinen Platonismus mit dem Stoicismus zu verbinden suchte. Beide waren Ciceros Freunde gewesen, aber izt todt. Er machte diese zwei Dialogen nicht sogleich bekannt, sondern communicirte sie vorher einigen Freunden und vorzüglich dem Atticus. Sie fanden bei jenen Freunden viel Beifall und verbreiteten sich bald von selbst unter ein größeres Publicum. Cicero selbst aber entdekte nach und nach so viele Fleken darinn, daß er ganz unzufrieden damit wurde, und sie zu unterdrüken suchte. Um diese Zeit munterte ihn Atticus auf, ihrem gemeinschaftlichen Freunde Varro, mit welchem Cicero etwas gespannt gewesen zu seyn scheint, irgend eine Schrift zu dediciren. Dieß gab Veranlassung, daß Cicero seine akademische Untersuchungen umarbeitete. Aus zwei Dialogen wurden vier; das Ganze wurde dem Varro gewidmet und mit einem sehr feinen Schreiben begleitet. So sehr sich auch Cicero in dieser neuen Ausarbeitung gefallen zu haben scheint, so war doch das Publicum anderer Meinung — es zog das erste kürzere Werk vor, von welchem sich auch nach und nach so viele Copien verbreiteten, daß Cicero es nicht mehr unterdrüken konnte. Er verbesserte also das kürzere Werk in einigen wenigen Stellen, sezte vor den ersten

Dia-

Dialogen eine Lobrede auf den Catulus — vor den andern eine Lobrede auf den Lucullus und gab nun das Ganze selbst heraus. So hatte man also die gröſere akademiſche Unterſuchungen an den Varro in 4 Büchern — und die kleinere in zwei Büchern, von welchen das eine den Namen des Catulus, das andere den des Lucullus führte. Die gröſere ſind biß auf ein Stück des erſten Buchs verloren gegangen, das noch izt Quaeſt. Acad. L. I. genannt zu werden pflegt. Von der kleineren Schrift iſt der ganze Lucullus übrig geblieben, der Catulus aber verloren gegangen[291]). Der Lucullus heißt gewöhnlich das IV. Buch, weil er wirklich in dem gröſeren Werke ſeinem Hauptinhalte nach das 4. Buch ausgemacht zu haben ſcheint: denn die kleinere Academica waren eigentlich ganz in den gröſeren enthalten. Die Veränderungen ausgenommen, welche Cicero in der zweiten Edition der kleineren erlaubte[292]).

In

291) Ep. ad Attic. VI, 1. — cum ſex libris, tanquam praedibus, me obſtrinxerim — 2. Ego audebo legere unquam, aut attingere eos libros, quos tu dilaudas, ſi tale quid fecero — Auch nur die wenige Fragmente, welche wir von dieſer Schrift übrig haben, laſſen ihren Verluſt ſehr bedauren, und verrathen zum Theil einen ſehr erhabnen moraliſchen Geiſt, vorzüglich die Stelle bei Lactant. VI, 8.

292) Vergl. Durant Preface zu Valentia und deſſen Edition der Qu. Ac. p. III f.

In dem I. Buche erklärt Varro die Grundsäze der alten, von Antiochus vermehrten und verbesserten, akademischen Philosophie, Cicero die der neuen im Geiste Philos. Er hebt mit Lobsprüchen auf die Arcesilas und Carneades an — hier bricht leider! das Fragment ab — Im IV. Buche führt Lucullus die Gründe des Antiochus wider die Akademiker und Pyrrhonier an, auf welche alsdann Cicero Schritt vor Schritt im ächt-akademischen Geiste antwortet. Catulus schenkt ihm seinen Beifall und Hortensius, welcher sich den Tag vorher noch für die Stoiker erklärt hatte, neigt sich izt wenigstens auf seine Seite. Man findet in dieser Schrift die Gründe der Stoiker für die Gewisheit gegen die Akademiker, und die Antworten der lezten auf diese Gründe, so wie beide zur Zeit Antiochus, Philo und Cicero beschaffen waren, so ziemlich vollständig und zugleich sehr beredt und klar vorgetragen, beisammen. Die eigene philosophische Denkart Ciceros ist in keiner seiner Schriften so genau und ihren ersten Gründen nach so ausführlich charakterisirt, als in dieser: auch macht er in keiner andern mehrere und lehrreichere Bemerkungen über den Geist und die Geschichte der akademischen Philosophie. Zuerst bekämpft er die Gewisheit des Zeugnisses der Sinne. Seine Gründe dagegen, ins Kurze zusammengezogen, sind folgende: Entweder muß man mit Epikur sagen, daß die Sinnen niemals betrügen, niemals das Wahre als

falsch

falsch und das Falsche als wahr darstellen, und, wenn sie uns auch nur einmal betrügen, wir denselben gar niemals mehr trauen dürfen. — Dieß ist aber ungereimt und wird von den Stoikern selbst dafür gehalten — oder muß man mit Antiochus und Lucullus behaupten, einige sinnliche Empfindungen seien wahr und andere falsch; in diesem Falle aber fehlt es uns an einem Kennzeichen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Wenn man den Einwurf macht, daß dieß durch Nachdenken und durch gewisse logische Künste geschehen könne, so weicht man von der Frage ab: denn es ist nicht davon die Rede, wie uns ein Gegenstand erscheine, wenn wir über eine Empfindung nachdenken, sondern davon, wie er uns in dem Augenblike erscheine, in welchem er empfunden wird. In diesem Augenblik erfolgt ein Beifall und zwar sowohl bei wahren als bei falschen Empfindungen — es ist also unter beiden kein Unterschied[293]). Alsdann sucht Cicero zu zeigen, daß die Vernunft eben so wenig fähig sei, die Wahrheit mit Gewisheit zu entdeken. Er wendet sich also gegen die Dialektik, welche die Stoiker für die Richterin über Wahrheit und Irrthum ausgaben. Er macht die neue und richtige Bemerkung, daß es die Dialektik eigentlich gar nicht mit Gegenständen zu thun habe, und nichts über dieselbige bestimmen könne. Ihr Gebiet sei eigentlich

293) c. 25 — 28.

bloß die Verbindung oder Trennung der Ideen, die Klarheit oder Zweideutigkeit der Ausdrüke — und dieß sei wenig für den Philosophen, der wichtigere Gegenstände der Untersuchung habe. Diese hochgepriesene Dialektik sei nicht einmal im Stande, den Sorites zu lösen, indem sie den Verhältnißbegriffen keine bestimmte Grenzen gegeben habe[294]); und eben deswegen nicht einmal eines ihrer ersten Fundamente begründen könne, daß jeder Saz wahr oder falsch sei[295]). Die Stoiker machten den Akademikern immer den Vorwurf, daß durch ihre Lehre das Handeln, die Empfindung, das Gedächtniß, die Künste ꝛc. aufgehoben werden. Cicero zeigt, daß dieser Vorwurf ungerecht sei, und beruft sich darauf, daß die Menschen, wie die Stoiker selbst nicht leugnen können, in ihren meisten Handlungen durch Wahrscheinlichkeit geleitet werden, und daß diese zum Handeln hinreiche, daß der Akademiker, wie andere Menschen empfinde und sich nur durch das Urtheil über die Empfindungen vom Stoiker unterscheide; daß das Gedächtniß nicht nur die sogenannte begreifliche Vorstellungen (καταληπτα) der Stoiker fasse; daß auch in Künsten die Wahrscheinlichkeit für den Menschen hinreiche — daß man also überall keine Dialektik brauche; daß Menschen sich mit der Wahrscheinlichkeit begnügen müssen, erhelle auch aus der Geschichte, indem

294) S. über diesen Sorites oben bei Carneades.
295) c. 28 — 30.

indem von jeher die gröſten Weltweiſen in allen Theilen der Philoſophie höchſt uneinig geweſen wären[296]).

Die Umwandlung der Römiſchen Republik in eine Monarchie brachte auch in der Philoſophie eine Umwandlung oder vielmehr eine erſchütternde, wiewohl nicht wohlthätige, Revolution hervor. Der Deſpotismus, die Sittenverderbniß, der Luxus, die ſinkende Beredſamkeit brachten ſie nicht nur in einen traurigen Verfall, ſondern auch ihrem Untergange nahe. Die Freiheit hatte ſie genährt und erzogen, und lieh ihr den Stoff zu den edelſten Unterſuchungen, ſo wie ſie ihr einen öffentlichen Schauplaz für dieſelbe eröffnet hatte. — Der Deſpotismus entzog ihr nicht nur Nahrung und Wirkungskreis, ſondern ſie ſelbſt wurde ihm verdächtig. Wenn ſie nicht eine Dienerin deſſelben wurde, ſo war es ganz um ſie geſchehen. Sie verwandelte ſich in ein Werkzeug der Schmeichelei, des Hofmachens, der Charlatanerie, des Spiels und der Ergözlichkeit. Urſachen, welche denjenigen ſehr ähnlich waren, die ehmals in Griechenland Sophiſten hervorgebracht hatten, brachten izt auch Römiſche Sophiſten hervor, nur daß die lezten nicht ſo geiſtvoll, fruchtbar und vielwirkend waren, als die erſten. Die Römiſche Dialektiker commentirten ängſtlich über die Schriften älterer Weltweiſen und ihre Be-

296) c. 30 — 47.

redsamkeit war bloß eine Fertigkeit im Sprechen, im verfänglichen Fragen und in der Bildung verwirrender Trugschlüsse. Sie verdarben den Geschmak in allen Wissenschaften, sie legten kindischen und unnüzen Untersuchungen einen hohen Grad von Wichtigkeit bei, sie verdarben die Denkart, den Character, die Kenntnisse der Jugend durch Beispiel und Lehre[297]). Noch ähnlicher waren den alten Sophisten die Römische Rhetores. Die Dialektiker widmeten sich mehr den höheren Ständen, die Rhetores mehr dem grosen Haufen. Die lezten trugen die Philosophie in glänzenden und erschütternden Declamationen vor, und zwar nicht nur in Gymnasien, sondern auch bei Gastmälern und auf Schaubühnen[298]). Seneca sprach und schrieb gegen Dialektiker und Sophisten und sezte ihnen seinen ernsten und festen Stoicismus entgegen — konnte aber selbst in seinem Eifer gegen die herrschende Art zu philosophiren ihren Fehlern nicht ganz entgehen. So fröhnte also die Philosophie bloß dem Vergnügen und dem Zeitvertreibe. Sie hörte auf, eine Lehrerin und Trösterin der Menschen zu seyn. Sie hörte auf, fortzuschreiten. Das Interesse und Eifer für die Philosophie erzeugt Secten und Parthieen, und gibt den philosophischen Schulen verehrte Häupter. Izt hörte beides unter den Römern

297) S. Geschichte des Verfalls der Sitten, der Wissenschaften und der Sprache der Römer von Meiners S. 255 f.
298) a. a. O. S. 257.

mern auf. Die berühmteſten philoſophiſchen Secten hatten keine Nachfolger mehr. Den alten und neuen Akademikern fehlte es an einem Haupte, und Pyrrhos Namen und Lehre ſchien ganz vergeſſen zu ſeyn[299]).

Sittenverderbniß und Verfall der Philoſophie brachten in dem Römiſchen Reiche die merkwürdige Erſcheinung hervor, daß Aberglauben und Unglauben, ſteifer Dogmatismus und ſorgloſer Skepticismus, Zweifel an der Nationalreligion und Hang zu der Vereinigung verſchiedener poſitiver Religionen neben einander hergiengen. Selbſt die Philoſophen welche ſich über die herrſchende Denkart erhoben, und die alten philoſophiſche Secten fortſezen wollten, verbanden entweder vieles von dem herrſchenden Aberglauben und der ſich immer mehr verbreitenden Schwärmerei mit ihren philoſophiſchen Syſtemen, oder neigten ſie ſich zu einem Eklekticismus, der nicht weit vom Skepticismus entfernt war. Das erſte thaten die Pythagoreer und die meiſten Pla-

299) Senec. Quaeſt. Nat. VII, 32. Miraris, ſi nondum ſapientia omne opus ſuum implevit? Nondum tota ſe nequitia protulit. Adhuc naſcitur et huic omnes operam damus: huic oculi noſtri, huic manus ſerviunt. Ad ſapientiam quis accedit? quis dignam iudicat, niſi quam in transitu noverit? Quis philoſophiam aut ullum liberale reſpicit ſtudium, niſi cum ludi intercalantur, cum aliquis pluvius intervenit dies, quem perdere licet? Itaque tot familiae philoſophorum ſine ſucceſſore deficiunt. Academici et veteres et minores nullum antiſtitem reliquerunt. Quis eſt, qui tradat praecepta Pyrrhonis? etc.

toniker, das zweite die Favorinus, die Plinius, die Tacitus.

Favorinus, ein Gallier, lebte unter Trajan und Hadrian. Er sah zu Rom viele Männer von Ansehen und Talenten und eine große Menge lehrbegieriger Jünglinge unter seinen Schülern, und verband mit Kenntnissen, die im damaligen Zeitalter sehr selten waren, ein großes Talent zur Redekunst, daher er auch unter die Rhetores gerechnet zu werden pflegt[300]). Er war ein groser Verehrer des Plato, hieng aber der sogenannten zweiten und dritten Akademie an, und scheint nicht weit vom vollendeten Pyrrhonismus entfernt gewesen zu seyn[301]). Unter seinen vielen Schülern ist Alexander aus Cilicien durch seine Beredsamkeit am meisten berühmt geworden. Plinius hieng keiner bestimmten Secte an; bald folgt er Epikureischen, bald Stoischen, bald Pythagoreischen, bald Akademi-

300) Philostrat. Vitae Sophist. p. 495. Opp. edit. Paris. 1708. Suidas in Φαβορινος.

301) Alle seine Schriften scheinen sich auf die Skepsis bezogen zu haben. Er schrieb de comprehensiva imaginatione — de academica propositione. — Solem non posse comprehendi — tropi Pyrrhonii. Die lezte Schrift nennt Philostratus seine beste l. c. und Gellius XI, 5. wo er vom Pyrrhonismus spricht, saat: super qua re Favorinus quoque subtilissime argutissimeque decem libros composuit, quos πυρρωνειων λογων inscribit. Er führt ihn auch sonst noch oft an z. E. I, 3. 10. II, 1. 12. 26. III, 1. 3. 16. 19. Galenus versichert übrigens, er habe nicht Alles für ungewiß ausgegeben de optimo doc. genere.

miſchen Lehren. Bei dieſem Verfahren ſcheint eine ſkeptiſche Denkart zum Grunde gelegen zu haben, die er auch einmal ſtark genug ausdrükt[302]).

Aber nicht nur unter den Weltweiſen, ſondern ſelbſt unter dem Volke verbreitete ſich nach und nach neben allen Gattungen von Aberglauben bei einem Theile deſſelben ein Hang zum Unglauben und zum Skepticismus, der ſich bei vielen nicht nur auf die Nationalreligion, ſondern auf die Religion überhaupt bezogen zu haben ſcheint. Es waren nach und nach gewiſſe philoſophiſche Kenntniſſe unter das Volk gedrungen, die ihren alten Glauben wankend machten, wie dieß gewöhnlich zu geſchehen pflegt, wenn die Philoſophie und die Nationalreligion einmal zum Gegenſtande der luſtigen Unterhaltung geworden iſt. In verſchiedenen Gegenden glaubten auch Knaben nicht mehr an die Erzählungen der Mythologie[303]). Der Polytheismus bringt überhaupt nie den innigen Glauben bei dem Volke hervor, welchen der Monotheismus in Verbindung mit poſitiven Lehren und Geboten hervorbringt. Eine Anbetung, die unter viele Gottheiten getheilt iſt, wird für keine derſelben recht herzlich und lebhaft ſeyn. Izt waren ſelbſt dieſe ſchwä-

302) Hiſt. nat. II, 5. Singula improvidam mortalitatem involvunt, ſolum ut inter iſta certum ſit, nihil eſſe certi, nec miſerius quidquam homine aut ſuperbius. Von Tacitus ſ. die angehängte Abhandlung.

303) Quintil. I, 2. Dialog. de Orat c. 19. Senec. ep. 24. Iuvenal. Sat. II, 149. Meiners a. a. O. S. 281. f.

chere Eindrüke noch mehr geſchwächt worden. Die Mode des Unglaubens theilte ſich vom Philoſophen dem Welt- und Geſchäftsmanne mit, und von höheren Ständen den niederen. „Bei öffentlichen Gelegenheiten, ſagt Gibbon, affectirte der philoſophiſche Theil der Menſchen, die religiöſe Einrichtungen ihres Vaterlands mit Anſtand und Achtung zu behandeln; aber ihre heimliche Verachtung drang durch den dünnen Schleier der Verſtellung und ſelbſt das Volk, wenn es bemerkte, daß ſeine Götter von denjenigen verworfen und verlacht würden, welche es wegen ihres Rangs oder Verſtands zu verehren gewohnt war, wurde mit Zweifeln und Beſorgniſſen in Anſehung der Lehren erfüllt, welchen es bisher einen blinden Glauben geſchenkt hatte. Das Sinken alter Vorurtheile ließ einen zahlreichen Theil des menſchlichen Geſchlechts in einer peinlichen und troſtloſen Lage. Ein ſolcher Zuſtand des Skepticismus und der Unentſchiedenheit mag die wenige forſchende Gemüther ergözen — aber der Menge iſt die Gewohnheit des Aberglaubens ſo natürlich, daß ſie, wenn ſie mit Gewalt aus dem Schlummer geweckt wird, ſich immer wieder nach ihren verſchwundenen, reizenden Traumgeſichten ſehnt[304]).“

Das

304) Gibbon History of the decline and fall of the Roman empire Vol. I. 2 edit. London 1776. Ch. XV. S. 503. f.

Das Evangelium.

Skepticismus im Orient.

In dem bisher beschriebenen Zustande befand sich ein groser Theil der Welt, als eine neue positive Religion sich nach und nach verbreitete, deren Urheber Jesus von Nazareth wurde. Diese auch für die Geschichte der Philosophie, so wie für die ganze allgemeine Weltgeschichte höchst wichtige Begebenheit führt uns von dem bisherigen Schauplaz unserer Geschichte in den Orient. Hier lebte in einem kleinen, wenig bekannten Lande, das von Syrien, Arabien und dem mittelländischen Meere eingeschlossen ist, ein Volk, das andere Völker eben so sehr verachtete, als es von ihnen verachtet wurde, und beinahe ganz abgesondert von andern lebte. Es hatte sich bisher, ohnerachtet es sich für das Urvolk hielt, noch zu keiner philosophischen Cultur erhoben, ohnerachtet es zum Theil weit reinere und edlere Lehren unter sich aufbewahrte, als andere Völker, unter welchen sich der philosophirende Verstand stufenweise entwikelte. Es hatte eine vernünftigere Cosmogonie, eine vernünftigere Theorie vom Ursprunge des Uebels, einen zwekmäsigeren symbolischen Glauben, edlere und weisere Sittensprüche, erhabnere und reinere religiöse und moralische Lieder, eine vollendetere Gesezgebung, als alle andere alte Nationen, die uns bekannt sind. Aber, ohnerach-

tet

tet nicht wenig unter demselben geschrieben wurde, so besaß es doch kein einiges eigentlich philosophisches Werk. Es baute seinen ganzen Glauben auf ehrwürdige Thatsachen und Offenbarungen, die in heiligen Urkunden aufbewahrt wurden und auf die Autorität weiser, beredter und erfahrner Männer, die es als die Lieblinge und Vertraute Jehovas betrachtete. Seine Ueberzeugungen, seine Gebräuche, seine Hofnungen hiengen an der Autorität. Es verehrte in Einem Wesen seinen Gott, seinen Gesezgeber, seinen König, seinen Richter. Unglauben, und selbst Zweifel in der Religion war bei ihnen ein Staatsverbrechen, das harte bürgerliche Strafen nach sich zog, und ein Fehler gegen den eingeführten Ritus wurde für eine schwere Sünde gehalten. Eine solche Verfassung war der Entwiklung des philosophischen Geistes nicht günstig. Jedoch finden wir unter dieser Nation zwei Werke, die sich der Philosophie nähern — Hiob und den Prediger. Ihr Vortrag ist zwar poetisch, auch die Einkleidung ist Dichtung, die übrigens von wahren Thatsachen ausgeht — aber es werden darinn wichtige philosophische Lehren und zwar so vorgetragen, daß Gründe und Gegengründe erwogen werden, und über Ein Hauptthema hin und her gestritten wird. Dieß Thema ist in beiden nicht etwa eine metaphysische Lehre, wie in den ersten Versuchen griechischer Weltweisen, sondern die göttliche Weltregierung. In beiden ist das Resultat, daß sie viel Unbegreifliches enthalte und daß tiefe

Ver-

Verehrung derselben, und stille Zufriedenheit mit ihr, Geduld unter Leiden und froher, aber mäßiger Genuß der Freuden des Lebens das Beste sei, was wir hienieden erwählen können. An beiden scheint Salomo Antheil zu haben. Bei dem einen scheint er ältere Stücke benuzt zu haben, bei dem andern scheinen Stücke von ihm benuzt worden zu seyn[305]). Salomo war unter den hebräischen Schriftstellern der einige Kopf, der sich vom Positiven und vom Glauben der Autorität zu philosophischen Reflexionen erhob. So trug er viele mosaische Gesezze nicht mehr unter dem drohenden Ansehen des von dem allmächtigen Jehova bevollmächtigten Gesezzgebers vor, sondern als weise, väterliche Lehren, die auch in der Natur der Sache ihren Grund haben. Dieser König scheint wirklich über verschiedene Lehren der mosaischen Religion philosophisch nachgedacht zu haben. Am Ende seines Lebens scheint er die Unvollkommenheit aller irrdischen Freuden, und den Ueberdruß, welchen ausschweifender Genuß derselben nach sich zieht, sehr lebhaft empfunden zu haben. Dieser Zustand trieb ihn zum Nachdenken über Menschenloos und Weltregierung, über Gegenwart und Zukunft. Hier stellten sich ihm viele unauflösliche Räthsel dar, die ihn oft in Schwermuth, in Zweifel, in einen hin und

305) Diese Behauptung ist der gewöhnlichen entgegen. Es ist hier nicht der Ort, die Gründe für dieselbe anzuführen; ich werde dieß an einem andern Orte thun.

und her wankenden Gemüthszustand versezten. So führt ihn der Verfasser des Buchs, das wir den Prediger Salomo zu nennen pflegen, redend ein. Bald spricht er darinn im klagenden und tadelnden Tone über die Hinfälligkeit aller irrdischen Dinge, über das viele Elend auf Erden, über das Unglük des Tugendhaften und das Glük des Lasterhaften. Bald spricht er als weiser Lehrer und erfahrner Mann mit sichtbarer Beziehung auf seine eigene mannichfaltige Schikfale. Bald spricht er als Zweifler an Gott und Unsterblichkeit — er sieht Gründe für und wider — er enscheidet und nimmt wieder zurük — er verwirft und nimmt wieder an. — Bald entschließt er sich zur Weisheit, bald findet er, daß sie eitel und quälend sei (I, 13 — 18). Bald entschließt er sich zu einem feineren Epikureismus und einem damit verbundenen gemäsigten Nachdenken, bald findet er wieder, daß auch dieß eitel und vergänglich sei, und kann es durchaus nicht begreifen, daß der Weise und der Thor einerlei Schikfal haben soll. Er kömmt sogar auf den Gedanken, daß Weisheit und Thorheit, Glük und Unglük nach bloßer Willkühr in der Welt ausgetheilt sei (Kap. 2.) Die vielen Ungerechtigkeiten, die in der Welt geschehen, empören ihn (III, 16). Er sucht sich einen Augenblik den Knoten dadurch zu lösen, daß Gott einst jedem sein Recht wiederfahren lassen werde (V. 17. 18)

Gott wird richten den Gerechten und Ungerechten,
Denn allen Dingen ist ihre Zeit bestimmt,

Und

Und dann wird Gott über alle sein Urtheil sprechen —
Ja Gott wird einst die Menschen nach Verdienst absondern.

Er tröstet sich also mit einem zukünftigen Leben und Gericht, aber, sezt er hinzu (18—22)

Am Ende fand ich,
Daß der Mensch nicht besser ist, als das Thier —
Das Loos der Menschenkinder
Und das Loos des Thiers
Ist nur Ein Loos —
Wie jene sterben, so stirbt auch dieses —
Wie das Thier athmet, so auch der Mensch —
Der Mensch hat keinen Vorzug vor dem Thiere —
Ach! es ist alles Eitelkeit!
Beide gehen an Einen Ort:
Beide sind vom Staube genommen,
Beide kehren in den Staub zurük.

Nun fällt ihm bei, daß es Leute gibt, welche sagen, daß die Seele des Menschen unsterblich ist — aber, sezt er hinzu

Wer kennt den Geist des Menschen —
Ob er aufsteigt in die Höhe?
Wer die Thierseele —
Ob sie niederfällt, hin zur Erde?

und am Ende macht er es ganz ungewiß, ob eine Zukunft seyn werde

Wer wird den Menschen auf einen Standpunkt stellen,
Um zu sehen, was nach ihm seyn wird?

Nur damit tröstet er sich noch, daß der Mensch sich doch hienieden bei mäsiger Anstrengung

gung seiner Kräfte erfreuen könne. Aber es fällt ihm ein neuer Einwurf bei, der ihn wieder beunruhigt und ihm zeigt, daß dieser Trost nicht für alle Menschen, nur für die Glükliche, nicht für die Unglükliche sei (IV, 1.)

Ich sah aber die Unterdrükungen alle,
Die unter der Sonne geschehen —
Ich sah die Thränen der Unterdrükten fließen,
Und niemand tröstete sie —
Der Arm ihrer Unterdrüker war stark,
Aber niemand tröstete sie —

Dieser Gedanke preßt ihm den verzweiflungsvollen Ausruf aus, es wäre überhaupt für den Menschen besser, nie geboren zu seyn. (V. 2. 3.) Am Ende des Buchs stehen freilich andere und festere Resultate, aber hier scheint nicht mehr Salomo, sondern der Verfasser des Buchs zu reden. Gesezt aber, daß Salomo auch hier spräche, so würde es gegen unsere Hypothese nichts beweisen, daß er in dieser merkwürdigen Schrift zuweilen als Skeptiker redend eingeführt wird[306]).

Unter dem Jüdischen Volke entwikelte sich nach und nach eine Idee, welche diesem Volke ganz eigenthümlich ist, und die wichtigste Folgen hervorbrachte — Die Idee eines zukünftigen Auserwählten

306) Zirkels schäzbare Untersuchungen über den Prediger, nebst kritischen und philologischen Untersuchungen. Würzburg 1792. leiten auf Resultate, die sich meistentheils mit der von uns vorgetragenen Meinung vom Ursprunge und Zwecke des Buchs vereinigen lassen.

ten, aus seiner Mitte, eines Lieblings ihres Jehova, der die Nation heben, beglüken, aufklären und die bessere Gotteserkenntniß weit über die Grenzen von Palästina ausbreiten werde. Diese reizende Hoffnung war der Trost und der Stolz der Nation und wurde von ihren Dichtern und Demagogen unter den allermannichfaltigsten und erhabensten Bildern und Wendungen geschildert. Jesus von Nazareth erschien — er gab sich für den lange erwarteten Liebling der Gottheit aus, und wurde auch von dem besseren Theile der Nation wirklich dafür erkannt. Er erschien arm und niedrig, und machte nicht die geringste Ansprüche auf irrdische Macht und Hoheit. Er kündigte sich aber als einen inspirirten Lehrer an, der von Gott dazu bestimmt sei, nicht nur etwa seine Mitbürger, sondern die Menschen, nicht nur sein Vaterland, sondern die Welt, vom Irrthum und von der Sünde zu erlösen, und sie zur reineren Religionserkenntniß und zur Tugend zu führen — in seiner Person die ganze moralische Vollkommenheit, deren die menschliche Natur fähig ist, und zwar auch unter den grösten Versuchungen und hartesten Kämpfen darzustellen — und so eine Revolution in der moralischen und religiösen Denkart und in den Sitten der Menschen hervorzubringen. Er erklärte sich also für das Haupt eines grosen unsichtbaren, moralischen Reichs, das biß ans Ende der Tage fortdauern und über alle Schwierigkeiten siegen werde. Wirklich war seine Gottes- und Sittenlehre nicht

nur vernünftiger, als Alles, was uns aus der ganzen Geschichte der Welt vor ihm bekannt ist, sondern auch die Hüllen und Vorstellungsarten, in welche er sie einkleidete, höchst treffend, rührend und faßlich. Sein ganzer Character, seine weisen und göttlichen Sitten-Lehren müssen jedem unverdorbenen Gefühle wohlthun. Seine stille und bescheidene Weisheit hat unendlich mehr gewirkt, als die stolze und geräuschvolle Wissenschaft der Weltweisen — seine Lehre hat das Judenthum und Heidenthum gestürzt, die reine moralische Gotteslehre zum Volksglauben und zu einem Gegenstande des Jugendunterrichts gemacht, sie hat Sitten und Wissenschaften umgeändert, und sich die heidnische Philosophie dienstbar gemacht, ja zuletzt auf die Ruinen derselben eine neue Philosophie gebaut. Seine Lehre ward die Quelle eines neuen Dogmatismus, eines dogmatischen Supernaturalismus und eines darauf gegründeten Vernunftskepticismus. Sie sicherte denjenigen Wissenschaften, welche sich unter ihren Schuz begaben, Festigkeit und Gewisheit zu, und vermehrte in ihnen den strengen Dogmatismus — die übrige verwies sie in das Reich des Wahns und der Ungewisheit. Sie machte, daß man eine geringere Meinung von den Kräften der Vernunft faßte, und daß ihre Anhänger ein besonderes, durch höhere Kraft ihnen mitgetheiltes Vermögen in sich wahrzunehmen glaubten, welches allein über wichtige Wahrheit entscheidend urtheilen könne. Sie brachte eine Entgegensezung des Glaubens

bens und der Vernunft hervor, welche sehr zum Nachtheil der leztern ausfiel. Sie machte, daß man Glauben an gewisse Lehren für moralisches Verdienst hielt, und Zweifel an denselben für sträflich. Sie streute den Saamen zu unzähligen Streitigkeiten über Dinge aus, über welche sich in Ewigkeit streiten, und doch nichts Gewisses entscheiden läßt. Alle diese Wirkungen lagen ohne Zweifel nicht in dem Plane ihres Urhebers, aber die Ursache, warum sie dieselbe in so hohem Grade hervorbrachte, lag vermuthlich darinn, weil sie sich als eine Offenbarung vom Himmel ankündigte, weil sie positive und reine Vernunftlehren, so wie bisher noch keine Volksreligion, in sich faßte, und nicht nur die erste, sondern auch die lezte als geoffenbart darstellte, welches sie auch mit Recht thun konnte, da auch die lezten vorher entweder gar nicht, oder nicht in dieser Reinheit erkannt worden waren.

Ehe wir den Orient verlassen, müssen wir noch die Bemerkung machen, daß, obgleich hier der eigentlich philosophirende Verstand sich nie so entwikelte, wie unter Griechen, Römern und andern occidentalischen Nationen, doch auch hier der menschliche Verstand in einzelnen Secten an die Klippe des Skepticismus stieß, oder wenigstens nicht weit von demselben entfernt blieb. An einen philosophischen und deutlich entwikelten Skepticismus läßt sich freilich bei diesen Nationen nicht denken, weil ein solcher weit größere Fortschritte in der Philosophie vor-

ausſezt, als ſie je gemacht haben. Aber merkwürdig bleibt es doch immer, daß eine ſolche Denkart ſich auch unter dieſen Nationen hie und da verräth. Ich will hier auf einmal anführen, was mir Hiehergehöriges aus meiner Lectüre bekannt worden iſt.

Als unter den Arabern aus der Verbindung des Islamismus mit der Philoſophie eine theologiſche Scholaſtik entſtand[307]), ſo hatte dieß unter andern die Folge, daß Dialektiker unter ihnen aufſtanden, welche ſich, wie die Sophiſten unter den Griechen, und die Scholaſtiker im Occidente, zum Skepticismus neigten[308]). Unter den Juden exiſtirte ſchon lange vorher eine ähnliche Secte von Dialektikern, von welcher einige den Urſprung der arabiſchen Skeptiker ableiten[309]). Im fünften Jahrhundert zeigte ſich unter den Juden neben mehreren anderen Secten eine ſkeptiſche, unter dem Na-

307) S. Pocockii ſpecim. hiſt. Arab. p. 213 ſqq. Brucker T. III. p. 54. ſqq.

308) Sie ſind unter dem Namen Medabberim bekannt. Maimonides ſagt von ihnen More Nevochim Th. I. K. 71. unter andern: „Als ich die Bücher der Medabberim durchlas, fand ich, daß der Hauptgrund ihrer Lehre der iſt: es gebe keine gewiſſe Erkenntniß der Dinge, nämlich ihrer Beſchaffenheit, weil man ſich immer im Verſtande auch das Gegentheil denken könne.“ Ihre Weisheit oder Kunſt hieß bei den Arabern Al-Calam. Sie diſputirten auch auf gut ſophiſtiſch pro und contra. S. Brucker l. c p. 142. Huet de la foibleſſe §. 225.

309) Ihre Lehre oder Kunſt hieß: die Weisheit der Worte S. Buch Cosri V, 15. Brucker l. c. p. 54.

Namen der Seburäer, deren Anführer Rabbi Joſe, Vorſteher einer Jüdiſchen Schule in Babylon war, und die 60 Jahre hindurch dauerte[310]). Die Häretiten unter den Osmanen werden von Ricaut[311]) als vollendete Pyrrhonier beſchrieben, und Habeſci[312]) erzählt, daß ſich in dem ottomaniſchen Reiche Atheismus und Skepticismus immer mehr ausbreiten. Chardin ſpricht vom Perſiſchen Sophis, deren eſoteriſche Denkart entweder im Skepticismus oder in der natürlichen Religion beſtehen muß[313]).

310) S. Basnage Hiſt. des Iuifs VI, 17, 11.

311) Hiſtoire de l'état préſent de l'empire Ottoman. à Paris 1670. 4.

312) The preſent ſtate of the Ottoman Empire. London 1784. Ch. VIII.

313) Die Stelle iſt in mehr als einer Rückſicht merkwürdig genug, um hier angeführt zu werden: Il ne laiſse pas d'etre très difficile, de ſavoir bien préciſément les ſentimens et la diſcipline de ces ſoufys; car c'eſt une Cabale, où l'on eſt difficilement initié et où le ſecret eſt le premier et le plus important precepte. Ils diſent ſur cela, que la vraye ayant eu pour but le repos et la tranquillité de ſociété, auſſi bien que celle de l'eſprit: il ne faut point troubler cette tranquillité publique, en s'elevant contre les dogmes recus. Si vous ne doutez point, diſent ils, de l'opinion de vos peres, tenez vous y, elle vous ſuffit. Si vous en doutez, recherchez la verite doucement et ſans inquietes les autres. Ils diſent, conformement à ce principe, que les ſentimens des Sages doivent etre de trois eſpeces: la premiere conſiſtant dans les opinions du pays, comme, par exemple, la religion dominante et la philoſophie

Ehe wir dieſe Periode verlaſſen, müſſen wir noch eine Begebenheit bemerken, die eigentlich ſchon in den Anfang derſelben fällt, und während derſelben in der Geſchichte des Skepticismus nicht wenig wirkte — die uns aber hier den Weg zu der nachfolgenden Periode bahnen ſoll. Dieſe Begebenheit iſt die Entſtehung der

Empiriſchen und Methodiſchen Schule unter den Aerzten.

Die Arzneikunſt enthält ſo viel Ungewiſſes und Schwankendes, daß es kein Wunder iſt, wenn der Skepticismus aus ihr entſpringt, oder leicht Eingang bei ihr findet, und mit ihr in Verbindung geſezt wird. Beides iſt wirklich geſchehen. Der Dogmatismus hatte lange unter den Griechiſchen und Römiſchen Aerzten geherrſcht, erzeugte aber unter den Aerzten, gerade wie unter den Philoſo-

phie recue. La ſeconde, dans les opinions, qu'il eſt permis de communiquer à tous ceux, qui ſont dans le doute et qui recherchent la verité. La troiſieme, dans celles, qu' on garde pour ſoi et dont on ne confere qu' avec les gens de meme ſentiment. Ils apellent le doute la clef de la connoiſſance, ſur quoi ils alleguent cette ſentence: qui ne doute point, n'examine point, qui n'examine point ne decouvre point, qui ne decouvre point eſt aveugle et demeure aveugle. Voyages en Perſe et autres lieux de l'Orient à Amſterdam 1711. T. II. p. 154.

losophen, eine Menge sehr lebhafter Streitigkeiten und eben dadurch eine sophistische Dialektik, welche zum Skepticismus vorbereitete. Gerade zu derselbigen Zeit wurde Pyrrho berühmt. — Dieser Umstand vollendete die Trennung zwischen den dogmatischen und empirischen Aerzten. Die erste bekannten eine rationale Medicin und forderten eine Kenntniß sowohl der verborgenen, als auch der evidenten Ursachen der Krankheiten, eine Kenntniß der innern Theile und der natürlichen Operationen des Körpers. Die Empiriker blieben bei der Erfahrung stehen; sie erklärten nur die Kenntniß der evidenten Ursachen der Krankheiten für möglich und gewiß, alles übrige, was die Dogmatiker zur Arzneikunde forderten, hielten sie für ganz unbegreiflich. Sie brachten die Kunst zu beobachten unter gewisse Regeln, sie benuzten auch die Beobachtungen anderer, aber sie verwarfen die Ursachen, welche nicht in die Augen fallen. Sie machten auf die Widersprüche der Aerzte in Ansehung der Ursachen der Krankheiten aufmerksam, und leiteten daraus die Unbegreiflichkeit solcher Ursachen her, welche unsern Sinnen entzogen sind. Sie nahmen keine allgemein geltende Regeln in der Arzneikunst an, weil Clima und andere zufällige Umstände immer andere Mittel erfordern. Ohngefähr 250 — 280 Jahre vor Christi Geburt hatte sich ein eigentliches, empirisches System gebildet, das sich durch charakteristische Grundsäze unter-

schied[314]). Acro von Agrigent wird für den Stifter dieser Secte ausgegeben[315]). Mehrere Skeptiker haben sich zu derselben bekannt. Hieher gehört Menodotus von Nicomedien, Saturninus Cythenas, Theodas, Sextus. Die Verwandschaft zwischen diesem Empirismus und dem Skepticismus war so groß, daß viele im Alterthum behaupteten, beide seien einerlei[316]). Die Aehnlichkeit bestand darinn, daß beide eigentlich nur Erscheinungen zugaben. — Den Unterschied findet Sextus darinn, daß die Empiriker dogmatisch versichern, das Dunkle sei unbegreiflich, die Skeptiker hingegen es bezweifeln[317]). Sollten die Empiriker nicht auch zugegeben haben, daß den Erscheinungen gewisse Gegenstände zum Grunde liegen, und daß eine sinnliche Erscheinung die wahre Ursache der andern ist? — Daß Sextus diesen Unterschied nicht bemerkt, macht wahrscheinlich, daß der Skepticismus der Empiriker wirklich weiter gieng, als ihr mediciniſches System sie leitete. Uebrigens fand Sextus mehr Verwandschaft zwischen den Methodikern und Skeptikern. Jene kümmerten sich um die Ursachen der Krankheiten weiter nicht, sondern erklär-

314) Celsus de arte medica. Praef. Kurt Sprengels Geschichte der Arzneikunde I. S. 402 ff.

315) Plin. Hist. nat. XXIX. 1.

316) Sext. P. H. I, 34.

317) l. c.

erklärten es für hinlänglich, nach einer gewissen Methode das Gemeinschaftliche der Krankheiten zu beobachten[318]). Sie richteten sich bloß nach Erscheinungen, und wählten nach Maasgabe derselben, was ihnen am nüzlichsten schien. Sie ließen sich, wie die Skeptiker, bloß durch passive Eindrüke bestimmen, und was ihnen der Natur entgegen zu seyn schien, das suchten sie bei der Kur der Krankheiten ihr gemäß zu machen. Sie sezten kein Dogma fest. Sie gebrauchten die gewöhnliche Ausdrüke der Sprache nicht im dogmatischen, sondern im zweifelhaften Sinne[319]). Unter allen philosophischen und medicinischen Secten des Alterthums sind sie dem Pyrrhonismus am nächsten gekommen — jedoch protestirt Sextus ausdrüklich dagegen, daß Skepsis und Methodismus ganz einerlei seien. Sowohl die empirische als die methodische Secte scheint nicht bloß durch die Natur ihrer Kunst, sondern auch durch wirkliche Bekanntschaft mit dem Pyrrhonismus zum Skepticismus in der Arzneikunde bestimmt worden zu seyn. Uebrigens ist es Erfahrung und auch in der Natur der Sache gegründet, daß diese Kunst durch so viele Beispiele von Ungewisheit, die sie dem Geiste vorhält, ihm leicht eine skeptische Stimmung geben kann und oft zu einem Materialismus leitet, durch

318) Celsus l. c. Sprengel l. c. II. S. 33 ff.
319) Sextus l. c.

welchen dem Menschen alles Uebersinnliche, dessen Bewußtseyn er doch in sich nicht auslöschen kann, zweifelhaft wird. Wir schließen hier eine in der Geschichte des menschlichen Geists höchst merkwürdige Periode, in welcher er sich beinahe in allen Extremen, deren er fähig ist, geoffenbart hat.

Digitized by Google

Geſchichte des Skepticismus.

III. Periode
Von Sextus biß Montagne.

Digitized by Google

Digitized by Google

Noch fehlte es dem Skepticismus an einem Manne, der ihn in ein klares, zusammenhängendes und vollständiges System brächte, so weit man sagen kann, daß er des Systems fähig sei, und der mit philosophischen Scharfsinn, Deutlichkeit des Vortrags und eine umfassende Kenntniß nicht nur aller philosophischen Systeme, sondern auch aller Wissenschaften verbände. Wenn diese Kunst sich rechtfertigen und behaupten sollte, so mußte sie nicht bloß beim Allgemeinen stehen bleiben, sondern ihre Kräfte an allen Theilen der menschlichen Erkenntniß versuchen. Dieß war zu einer Zeit, wo die allgemeine Gründe aller Wissenschaften noch nicht critisch bestimmt waren, doppelt nothwendig. Einen solchen Mann schenkte dem Skepticismus sein glükliches Loos in Sextus dem Empiriker.

Dieser Mann ist unstreitig der gelehrteste, umfassendste, geistvollste aller Pyrrhonier gewesen, und beinahe alle nachfolgende Skeptiker haben nichts gethan, als seine Räsonnements wiederhohlt. Er schreibt methodischer, klarer und systematischer, als alle andere griechische Philosophen. Er stellt die Systeme derselben mit einer Treue und Deutlichkeit dar, die kaum etwas zu wünschen übrig läßt. Er weiß die abstracteste und ermüdendste Speculationen bald durch interessante Beispiele, bald durch einen

einen launigten Spott über den Stolz und die eitle Anmaſungen der Dogmatiker, bald durch Stellen aus alten Dichtern und Züge aus der Mythologie unterhaltend zu machen. Er hat eine Menge Nachrichten aus der alten Geſchichte, Geographie, Phyſik, Naturgeſchichte, eine Menge Nachrichten von den Sitten, Künſten, Wiſſenſchaften des Alterthums, auch viele Fragmente alter Schriftſteller aufbewahrt, die wir entweder aus ihm allein, oder wenigſtens beſſer und vollſtändiger aus ihm kennen, als aus andern alten Schriftſtellern. Als Quelle in der Geſchichte der Philoſophie nimmt er neben Ariſtoteles einen ehrenvollen Rang ein, nur daß er für einen weit beträchtlicheren Theil dieſer Geſchichte Quelle iſt. Man muß erſtaunen, wenn man bedenkt, welche Anſtrengung des Geiſts es erforderte, die Wiſſenſchaft ſo in allen ihren kleinſten Winkeln zu verfolgen, alle Theile der menſchlichen Erkenntniß ſo zu erſchüttern, als Sextus in ſeinen uns übrig gebliebenen philoſophiſchen Werken gethan hat. Es gehörte ſchon eine große Kraft des Geiſtes dazu, eine ſolche Anſtrengung ſo lange auszuhalten, und dabei immer in der guten Laune zu bleiben, in der wir den Sextus überall antreffen. Er ſchreibt durchaus mit der ruhigen Ataraxie, welche er als den Zwek, oder vielmehr als die natürliche Folge ſeiner Kunſt betrachtete. Er überläßt es den Dogmatikern, ſich zu erzürnen und zu ereifern.

Welches

Welches Vaterland, welches Zeitalter hat diesen merkwürdigen Mann hervorgebracht? Noch hat man diese Fragen nicht mit Genauigkeit und Gewisheit beantworten können. In den Schriften dieses Mannes selbst hat man bisher darüber keine deutliche Spur finden können. Vielleicht wäre dieß allerdings möglich, wenn man auf seinen Stil, und auf die späteste Schriftsteller, welche er citirt oder auf welche er stillschweigend Rükſicht nimmt, aufmerksamer seyn wollte, als bisher geschehen ist. Aus der Reihe von Pyrrhoniern, welche Diogenes von Laerte anführt, sehen wir wohl, daß Herodotus von Tarsus sein Lehrer und Saturninus sein Schüler war. Aber wir wissen eben so wenig, wenn diese beide Pyrrhonier gelebt haben. Jedoch führt dieser Umstand noch auf die wahrscheinlichste Spur in Ansehung des Zeitalters des Sextus. Menodotus war der Zeitgenosse des Theodas und der Lehrer des Herodotus. Menodotus und Theodas aber lebten zur Zeit des Marcus Aurelius, wie daraus wahrscheinlich wird, weil Galenus in einer Schrift[320]), die er unter eben diesem Kaiser schrieb, sie als die lezte Empiriker nennt. Da nun zwischen diesen Empirikern und dem Sextus noch Herodotus lebte, und Galenus ihn in jener Schrift nicht unter den Empirikern nennt, so muß er später als Antoninus gelebt haben.

Satur-

320) de hypotypoſi empirica. Vergl. Brucker T. II. p. 636.

Saturninus ist wahrscheinlich nicht weit vom Zeitalter des Diogenes von Laerte, der gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts gelebt zu haben scheint[321]), entfernt gewesen, weil Diogenes die Reihe der Pyrrhonier mit ihm schließt. Wir müssen also den Sextus nach der Mitte des zweiten und vor der Mitte des dritten Jahrhunderts sezen. Man kann ihn mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit in das Ende des zweiten Jahrhunderts sezen. Brucker versezt ihn in den Anfang des 3. Jahrhunderts, weil Galenus, der im Jahre 200. gestorben sei, noch nichts von ihm gewußt habe[322]). Allein dieser Schluß ist deswegen übereilt, weil Galenus die Schrift, in welcher er seiner hätte gedenken können, schon im 37. Jahre seines Alters schrieb, und erst im 70. Jahre seines Alters starb, wie Brucker selbst eingesteht. Ich möchte den Sextus auch deswegen nicht so tief heruntersezen, weil aus seinen beständigen Widersprüchen gegen die Stoische Lehren wahrscheinlich wird, daß die Stoiker in seinem Zeitalter noch in Ansehen standen oder wenigstens noch nicht so gesunken waren, als sie es zu Anfang des dritten Jahrhunderts gewiß waren. Dieser Umstand könnte fast auf den Gedanken leiten, daß Sextus noch in das Zeitalter des Antoninus gehöre, nach welchem kein Stoischer Philosoph mehr berühmt wurde, und daß etwa

321) l. c. p. 624.
322) l. c. 636.

Digitized by Google

wa Galenus seine Schrift vorher schrieb, ehe Sextus an den Hof kam, oder sich zum Empirismus bekannte. Wirklich haben auch viele behauptet, unser Sextus sei dieselbige Person mit dem Sextus von Chäronea, der Plutarchs Schwestersohn und Lehrer des Marcus Aurelius war[323]). Diese Meinung

323) Huet de la foiblesse I, 14. §. 203 — 208. Gassendi, Gronov, Gent, Hervetus u. a. An der ganzen Verwirrung ist Suidas Schuld, der folgenden Artikel hat: Σέξτος Χαιρωνευς, ἀδελφιδους Πλουταρχου, γενομενος κατα Μαρκον Αντωνινον τον Καισαρα, φιλοσοφος, μαθητης Ἡρωδοτου του φιλαδελφειου. ὑν δε της πυῤῥωνειου αγωγης, και τοσουτον προς τιμης του βασιλεως ἡν, ὡστε και συνδικαζειν αυτω· εγραψεν ἡθικα (vielleicht σκεπτικα und ἡθικα ist bloß eine Correctur eines solchen, der glaubte, die beide Sextus wären einerlei Person) — ὑπομνηματικα βιβλια δεκα. —

Σέξτος, Λιβυς, φιλοσοφος, Σκεπτικα εν βιβλιοις ι. πυῤῥωνεια. Diese Nachrichten des Suidas lassen sich nicht leicht entziffern. Warum macht er den Sextus von Chäronea zum Pyrrhonier, und unterscheidet doch noch den Sextus Empirikus von ihm? Hat er etwa zwei Personen aus Einer gemacht? Wie kommt es, daß er den Sextus von Chäronea für einen Pyrrhonier halten konnte? Warum gibt er unsern Sextus für einen Libyer aus, da doch Sextus selbst sein Vaterland und Libyen entgegensetzt? P. H. III, 213. „Bei uns ist es Gesetz, daß jeder nur Eine Frau habe; aber bei den Thraciern und Gätulern, welche ein Libysches Volk sind, hat jeder viele Weiber.“ In der Kaiserin Eudocia Werk, welches den Titel ἰωνια führt, und ein historisch-mythologisches Wörterbuch ist, finden sich diese beide Artikel des Suidas Wort für Wort copirt, nur daß es nach βιβλια δεκα noch heißt: και αλλα und εν βιβλιοις ε statt εν βιβλιοις ι. Dieses Werk hat Villoison in Anecdota graeca e regia Parisiensi et Veneta s. Marci bibliothecis deprompta. T II. Venet. 1781. zuerst herausgegeben.

nung ist aber von Saumaise, Casaubon, Menage, Jonsius, Fabricius, Bruker u. a. mit sehr starken Gründen bestritten worden, die ich hier nicht wiederhohlen will. Ich seze hier einen Grund hinzu, an welchen jene Gelehrte nicht gedacht haben. Sextus führt selbst den Menodotus als einen Anführer der pyrrhonischen Secte an, der vor ihm gelebt habe[324]). Dieser Menodotus lebte aber unter Antoninus. Folglich muß unser Sextus von dem Lehrmeister Marc Aurels verschieden seyn. Von den Lebensumständen des Sextus ist weiter nichts bekannt, als daß er wirklich empirischer Arzt war[325]).

Die pyrrhonische Hypotyposen des Sextus sind ein sehr vollkommenes und wohlgeordnetes System des Pyrrhonismus, so wie er sich seit Pyrrho entwikelt hatte, und durch Sextus zu seiner Vollendung gebracht worden war. Im dem ersten Buche beschreibt er den ganzen Geist des Pyrrhonismus, im zweiten macht er alle Lehren der Logik, im dritten alle Lehren der Physik und Moral zweifelhaft. Man hat also in diesem Werke nicht nur eine Schilderung der

324) κατα Μηνοδοτον· και Αινησιδημον ὅτοι γαρ μαλιστα ταυτης προεστησαν της ταξεως P. H. I, 33.

325) adv. Grammat. §. 260. nennt er den Aesculap τον αρχηγον ἡμων της επιστημης. Er schrieb auch medicinische Schriften εμπειρικα ὑπομνηματα adv. Grammat. §. 61. ιατρικα ὑπομνηματα adv. Logic. I, §. 202. welche verloren gegangen sind.

der ganzen skeptischen Kunst, sondern auch Beispiele der Methode, wie die ganze Philosophie dadurch wankend gemacht wurde, und zugleich kann man in demselben den ganzen Hauptinnhalt der alten dogmatischen Philosophie übersehen. Es gibt daher kaum irgend eine Schrift, die für den Erforscher der Geschichte der alten Philosophie lehrreicher und zugleich für die Uebung des philosophischen Scharfsinns nüzlicher wäre, als diese. Nach Anleitung dieses Werks wollen wir nun eine

Darstellung des Geists des Pyrrhonismus

versuchen. Beispiele von der Manier und Methode des Sextus in der Bestreitung einzelner philosophischer Lehren wollen wir in der Folge aus andern Schriften desselben anführen.

Dogmatiker sind solche, welche glauben, die Wahrheit gefunden zu haben — Akademiker solche, welche glauben, daß sie nicht gefunden werden könne — Skeptiker solche, welche sie immer noch suchen. Kap. 1.

Die Skeptik ist eine Fähigkeit oder Kunst, Phänomena und Noumena einander so entgegenzusezen, daß daraus wegen des Gleichgewichts der Gründe für und wider die Zurükhaltung alles Beifalls (εποχη) und aus dieser eine vollkommene Seelenruhe (αταραξια) entspringt. 4.

Das Princip dieſer Kunſt iſt: Jedem Grunde kann ein anderer, eben ſo ſtarker entgegengeſezt werden. 6.

Der Skeptiker ſezt kein Dogma feſt, aber er gibt doch gewiſſen Dingen ſeinen Beifall. Er geſteht und verſichert, was ſeine Sinne und ſeine Empfindung ihn zu geſtehen und zu verſichern nöthigen. Wenn es ihm warm oder kalt iſt, wird er nicht ſagen, daß es ihm nicht warm oder kalt ſei, aber z. E. in den Wiſſenſchaften wird er gar nichts beſtimmen. Auch alle Ausdrüke, deren er ſich bedient, ſind zweifelhaft zu nehmen. Wenn er etwas ſagt, ſo will er nichts anders ausdrüken, als was ihm ſcheint, und in welchem paſſiven Zuſtande ſich ſeine Seele befinde, ohne etwas über die Gegenſtände zu beſtimmen. 7.

Die Skeptiker ſind von keiner Secte, wenn Secte ſo viel heißt, als die gemeinſchaftliche Behauptung gewiſſer Dogmen, welche unter ſich, und mit den Gegenſtänden übereinſtimmen ſollen. Wenn aber Secte ſo viel heißt, als ein gemeinſchaftliches Bekennen zu einer gewiſſen Art zu denken und zu leben, wobei man ſich nach den Erſcheinungen der Sinne richtet, und ſich einen gewiſſen Zwek vorſezt, ſo machen die Skeptiker eine Secte aus. Sie laſſen ſich wirklich durch die Sinnenerſcheinungen leiten, und leben alſo den Geſezen und Sitten ihres Vaterlandes gemäß, und ihr Zwek geht auf Zurükhaltung alles Urtheils und auf die Gemüthsruhe. 8.

Der

Der Skeptiker ist weder Physiker, noch Logiker, noch Ethiker, insofern dadurch ein Philosoph verstanden wird, der gewisse Säze dogmatisch festsezt, wohl aber insofern, als der Skeptiker allen Gründen, welche in diesen Wissenschaften vorgetragen werden, gleiche Gründe entgegen zu sezen weiß. 9.

Der Skeptiker hebt die Sinnenerscheinungen nicht auf. Sie zwingen ihn wider seinen Willen durch einen Eindruk, wobei er sich ganz leidend verhalten muß, Beifall ab. Er gesteht, daß ihm die Objecte gewisse Eigenschaften zu haben scheinen. Er zweifelt gar nicht an diesem Scheine, sondern nur an dem, was man von dem Objecte selbst sagt. Es scheint ihm z. E. daß der Honig die Empfindung des Süßen in ihm hervorbringt, aber er zweifelt, ob der Honig selbst süß ist, wenn man davon durch Vernunft und Verstand urtheilen wollte. Das Urtheil des Verstandes über eine Empfindung ist etwas anders, als die Empfindung selbst. Wenn der Skeptiker auch Zweifel über gewisse Sinnenerscheinungen erregt, so hat er dabei nicht die Absicht, diese Erscheinungen selbst aufzuheben, sondern nur die Vermessenheit der Dogmatiker zu tadeln. 10.

Wenn eine Regel des Urtheils dazu dienen soll, gewisse Dinge gewiß zu glauben, oder zu verwerfen, so hat der Skeptiker keine solche Regel. Wenn sie aber dazu dienen soll, sich in seinen Handlungen darnach zu richten, so hat er eine solche Regel.

Diese Regel ist das, was den Sinnen erscheint oder die passive Empfindung, die wir von einer solchen Erscheinung haben. Diese Empfindung hat etwas Nöthigendes, das sich nicht wegdisputiren läßt. Der Skeptiker folgt ihr in seinem Lebenswandel auf eine vierfache Art 1) er folgt der Natur und ihren Belehrungen: denn dazu hat er Sinne und Verstand 2) er folgt den unwiderstehlichen Antrieben passiver Empfindungen, z. E. der Hunger nöthigt ihn, zu essen, der Durst, zu trinken 3) er folgt den Gesezen und Gewohnheiten seines Vaterlandes; die öffentlich festgesezte Einrichtungen machen ihn glauben, daß es gut ist, sich in seinem Leben fromm, und als ein guter Bürger zu betragen 4) er folgt den Sinnenerscheinungen in den Künsten: weil er nicht unnüz und träge in den Künsten seyn will, die er ausübt. Bei all dem aber sezt er doch kein Dogma fest. 11.

Zwek ist dasjenige, um deswillen man Alles thut oder erwägt, das, was man nicht um eines andern Dings willen, sondern um sein selbst willen sucht. In Ansehung der Meinungen ist die Ataraxie Zwek des Skeptikers — in Ansehung der unwiderstehlichen Empfindungen und Eindrüke aber die Metriopathie. Die Ataraxie ist eine glükliche, wiewohl zufällige, Folge der Epoche. Der Dogmatiker, der behauptet, daß es irgend ein natürliches und reelles Gut oder Uebel gebe, ist immer in Unruhe. Wenn ihm Dinge fehlen, welche er für Güter hält, so bildet er sich ein, daß wahre

wahre und reelle Uebel ihn quälen, und sucht mit Ungeduld das, was er für wahres Gut hält. Wenn er diese Güter besizt, so versinkt er in neue Unruhe, weil er sie entweder nicht der Vernunft gemäß gebraucht und sich im Glücke zu sehr erhebt, oder weil er sie zu verlieren fürchtet, und alles anwendet, sie zu behalten. Der Skeptiker aber ist ungewiß über die Natur der Güter und der Uebel, er sucht und flieht nichts mit Heftigkeit — er ist vollkommen ruhig. Die Ataraxie folgt der Epoche, wie der Schatten dem Körper. Als die erste Skeptiker sich auf einmal in diesen Gemüthszustand versezt sahen, so wunderten sie sich selbst über dieß unverhoffte Glük. Jedoch wollen wir nicht sagen, daß der Skeptiker durchaus von aller Unruhe und allem Schmerz befreit sei. Die Wirkung gewisser äußerer Objecte auf ihn, verursacht ihm zuweilen Leiden. Jedoch leidet er dabei weniger, als die übrige Menschen, weil er sie nicht, wie sie, für wahre Uebel hält, und sie eben deswegen mit Gleichmuth trägt. 12.

Was die allgemeine Mittel betrift, um zur Epoche zu gelangen, so bestehen sie darinn

1. Daß man Phänomena Phänomenis entgegensezt, z. E. ein Thurm scheint rund, in der Ferne betrachtet, und viereckigt, in der Nähe betrachtet
2. Daß man Noumena Noumenis oder das Intellectuelle dem Intellectuellen entgegensezt z. E. Saz: Es gibt eine Vorsehung, weil so

viel Ordnung unter den Gestirnen herrscht. Gegensaz: Es gibt keine Vorsehung, weil es dem Rechtschaffenen oft übel und dem schlechten Manne oft gut geht.

3. Daß man Noumena Phänomenis entgegensezt und umgekehrt. Dem Saze, daß der Schnee weiß sei, sezte Anaxagoras das Räsonnement entgegen, daß der Schnee hartes Wasser, das Wasser schwarz, folglich der Schnee schwarz ist.

In allen diesen Beispielen wird das Gegenwärtige dem Gegenwärtigen entgegengesezt. Der Skeptiker sezt aber auch zuweilen das Gegenwärtige dem Vergangenen oder Zukünftigen entgegen. Wenn ihm jemand z. E. ein Argument vorlegt, welches er nicht auflösen kann, so antwortet er: „Ehe der Urheber deiner Secte lebte, waren die Gründe, welche er fand und billigte, zwar schon gut, aber noch schienen sie niemand wahr zu seyn; deiner Meinung nach aber waren sie schon damals wirklich wahr: eben so wäre es möglich, daß die entgegengesezte Gründe wirklich wahr wären, aber izt nur noch nicht wahr schienen. Ich kann daher deinem Argumente meinen Beifall noch nicht schenken, ob es gleich gut und gründlich zu seyn scheint.“ 13.

Die besondere Mittel der Epoche beruhen alle auf diesen Entgegensezungen[326]). Die alten

326) Von diesem Stücke der Pyrrhonischen Hypotyposen, aus welchen wir hier einen Auszug liefern, sagt La Mothe

alten Skeptiker haben derselben zehn aufgestellt, ohne jedoch zu behaupten, daß es nicht mehrere gebe, noch auch, daß sie statthaft seien — kurz ohne etwas dogmatisch festzusezen. 1. Die Verschiedenheit der Thiere. 2. Verschiedenheit der Menschen. 3. Die Vergleichung der Sinnenwerkzeuge. 4. Die Umstände, 5. Lagen, Distanzen und Oerter. 6. Mischungen. 7. Quantität und Composition der Objecte. 8. Verhältniß der Objecte zu andern. 9. Das Seltene und Häufige. 10. Einrichtungen, Gewohnheiten, Gesezе, fabelhafte Glaubensarten und Meinungen der Dogmatiker. Diese Mittel beziehen sich alle

1. entweder auf den, welcher urtheilt No. 1. 2. 3. 4. denn das Urtheilende ist Mensch oder Thier, oder ein Sinn und zwar immer unter gewissen Umständen.

Mothe le Vayer Oeuvres, Paris 1654. T. II. p. 640. c'est un chapitre veritablement doré et le plus considerable de tout l'ouvrage. Dieß Kapitel eröffnet zugleich historisch die Hauptquellen, aus welchen der Pyrrhonismus herfloß, und die wir eben deswegen in den vorhergehenden philosophischen Abhandlungen übergangen haben, weil sie hier angeführt werden sollten. Merkwürdig ist es, daß alle diese loci communes sich bloß auf die Sinnenerkenntniß beziehen. Dieser Umstand zeigt, daß der Pyrrhonismus von dieser ausgieng: denn diese 10. loci communes sind eine Erfindung der älteren Pyrrhonier. In der Folge fanden diese für nöthig, noch andere locos communes hinzuzusezen, welche sich auch auf die Vernunfterkenntniß bezogen. Kap. 15.

Digitized by Google

2. auf das Object, von welchem geurtheilt wird No. 7. und 10. oder
3. auf das Urtheilende und Beurtheilte zugleich No. 5. 6. 8. 9.

Alle diese Mittel reduciren sich aber eigentlich auf Eines, das man die Relation nennen kann. Alle zeigen, daß unsere ganze Erkenntniß bloß relativ sei.

1.

Verschiedenheit der Thiere.

Die Thiere sind in Ansehung ihrer Erzeugung, ihres Körpers, ihrer Sinne, ihrer Neigungen, u. s. w. auf eine höchst mannichfaltige Art von einander verschieden. Aus dieser Verschiedenheit aber muß auch eine Verschiedenheit in ihren Empfindungen entstehen. So wie dem Gelbsüchtigen die Gegenstände gelb erscheinen, eben so werden dem Thiere, das bleiche oder gelbe oder rothe Augen hat, die Gegenstände in einer andern Farbe erscheinen, als sie uns erscheinen, wenn wir gesunde Augen haben. Wenn wir die Sonne ein wenig zu lange mit unverwandten Augen ansehen, und darauf unsern Blik auf ein Buch werfen, so scheinen uns die Buchstaben vergüldet und sich zu drehen. Da es nun Thiere gibt, welche eine Art von Leuchten in den Augen haben, aus deren Augen Funken hervorzugehen scheinen, und die bei Nacht sehen, so können wir wohl denken, daß ihre Sensationen durchs

durchs Aug von den unsrigen verschieden sind und daß ihnen die Objecte anders erscheinen, als uns. Die Taschenspieler können dadurch, daß sie die Lampen mit einer gewissen Materie reiben, machen, daß alle gegenwärtige Personen schwarz oder kupferfarbig erscheinen. Man kann also urtheilen, daß die verschiedenen Mischungen von Säften in den Augen der Thiere auch verschiedene Empfindungen in ihnen hervorbringen. So wie ein Spiegel, je nachdem er gebildet oder geschliffen ist, die Gegenstände verschieden darstellt, eben so müssen auch den Augen der Thiere, je nachdem sie länglich oder kurz, weit oder eng, platt oder hohl oder gewölbt sind, die Gegenstände verschieden erscheinen. Eben so ist es auch mit andern Sinnen. Wie kann z. E. der Sinn des Gefühls in den Thieren, die mit Schaalen, mit Stacheln, mit Federn ꝛc. bedekt sind, dieselbige Empfindung hervorbringen? Wie kann ein Thier, dessen Ohr sehr enge ist, dieselbige Empfindung von den Tönen haben, welche das mit einem sehr weiten Gehörorgane hat? oder wie kann dasjenige, dessen Ohren von innen mit Haaren bewachsen sind, auf dieselbige Art hören, wie das, dessen Gehörwerkzeuge ganz nakt sind? Auch wir hören ganz anders, wenn unsre Ohren halb verschlossen, als wenn sie ganz offen sind. Auch der Geruch und der Geschmak muß bei den Thieren eben so, wie bei uns, nach der verschiedenen Beschaffenheit der Organe verschiedene Empfindungen hervorbringen. Eine trokne oder feuchte, rauhe oder glatte

Zunge

Zunge macht eine Verschiedenheit im Geschmak, ein gesunder oder kranker Zustand im Geruche.

Gleichwie sich in unserm Körper dieselbige Nahrung, wenn sie verdaut ist, hier in Adern, dort in Beine, hier in Nerven ꝛc. verwandelt, und nach der Verschiedenheit der Theile, welche sie aufnehmen, verschiedene Wirkungen hervorbringt — wie das Wasser, mit welchem man die Bäume besprengt, obgleich ein ganz einfacher Stoff, wenn es gleichsam durch die Lebenskraft des Baumes verdaut ist, sich hier in Rinde, dort in Zweige oder Früchte verwandelt — wie der Hauch, der in eine Flöte getrieben wird, obgleich etwas höchst Einfaches, bald einen hohen, bald einen tiefen Ton hervorbringt — wie die auf dieselbige Art angelegte Hand auf der Cither verschiedene Töne hervorbringt — eben so ist es nicht zu verwundern, wenn die äußere Gegenstände je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Thiere verschiedene Empfindungen in ihnen hervorbringen. Man wird sich davon noch mehr überzeugen, wenn man sich erinnert, daß gewisse Thiere eben das lieben und suchen, was andere verabscheuen und fliehen. Das Oehl ist gut für die Menschen, aber es tödtet die Wespen und Bienen. Das Meerwasser ist unangenehm zu trinken für die Menschen, ja es wird ein Gift für sie, wenn sie zu viel davon trinken; für die Fische aber ist es ein Element, ohne welches sie nicht leben können.

Wenn nun dieselbige Gegenstände nach der Verschiedenheit der Thiere verschieden erscheinen, so können

können wir Menschen von einem Gegenstande wohl sagen, wie er uns erscheint, nicht aber, wie er an sich ist. Wir können nicht entscheiden, welche von den verschiedenen Empfindungen, die Ein Gegenstand hervorbringt, mit dem Gegenstande selbst übereinstimmt. Wir gehören selbst zu den abweichenden und dabei interessirten Parthieen und können nicht in unsrer eigenen Sache Richter seyn. Wir können nicht beweisen, daß unsre Empfindungen den Empfindungen der Thiere vorzuziehen seien. Ein solcher Beweis könnte uns ganz überzeugend scheinen, und es wäre doch immer noch die Frage, ob er auch andern Thieren wahr scheinen würde. Zudem würde ein solcher Beweis immer wieder eines andern Beweises bedürfen, und so ins Unendliche zurük[327]). —

2. Ver-

327) Sextus sezt hier eine Vergleichung zwischen den Menschen und Thieren hinzu. „Ich will hier, sagt er, zuerst ernsthafte und solide Gründe anführen und dann noch einige von einer andern Gattung hinzusezen, welche dazu dienen sollen, die Aufgeblasenheit und Eitelkeit der Dogmatiker zu züchtigen. Wir Skeptiker sind gewohnt, Thiere und Menschen in Parallele zu sezen: die Dogmatiker aber wollen dieß nicht zugeben. Wir, um uns desto besser lustig über sie machen zu können, wollen nur von Einem Beispiele reden, von einem sehr verächtlichen Thiere, dem Hunde; die Vergleichung deßelben mit dem Menschen wird zeigen, daß die Thiere dem Menschen in Ansehung des Werths ihrer Empfindungen und des Verstands nichts weniger als nachzusezen sind.“ Hierauf zeigt Sextus, daß der Hund bessere Sinne hat, als der Mensch, daß er, wie der Mensch, das wählt, was seiner Natur gemäß ist, und das flieht, was ihr zuwider ist,

2.

Verschiedenheit der Menschen.

Wenn wir auch zugeben, daß man sich mehr an das Urtheil der Menschen, als der unvernünftigen Thiere halten müsse, so wirft uns doch die Verschiedenheit unter den Menschen selbst in einen neuen Zweifel. Von Seiten des Körpers sind wir durch Bildung, Figur, Temperament ꝛc. ungemein verschieden. Man behauptet, daß die Verschiedenheit der Säfte die Ursache davon sei — aber eben diese Verschiedenheit bringt auch Verschiedenheit in den Empfindungen, Neigungen und Urtheilen hervor. Die Verschiedenheit in Ansehung des Körpers bringt auch Verschiedenheit in Ansehung der Seele hervor: denn der Körper ist das Bild der Seele, wie in der Physiognomik gelehrt wird. Aber noch ein stärkerer Beweis der beinahe unendlichen Verschiedenheit in den Seelen der Menschen ist die Abweichung der Dogmatiker in ihren Meinungen, und besonders in der Bestimmung dessen,

ist, daß er gewisse Künste versteht, daß er gewisse Tugenden erwerben kann, daß er Schlüsse macht, daß er seine Sprache hat. Es ist merkwürdig, daß die größten Skeptiker es wahrscheinlich zu machen gesucht haben, daß die Thiere Vernunft haben, wie der Mensch s. z. E. Montagne Essays L. II. ch. 12. Charron de la Sageſſe L. I. ch 8. Hume Enquiry concerning human understanding Sect. IX. Es ist aber für sich klar, mit wie vielem Vortheile sich die Skeptiker dieses Grunds gegen die menschliche Gewisheit bedienten.

sen, was der Mensch suchen oder fliehen soll. Wie verschieden, wie entgegengesezt ist der Geschmak, sind die Neigungen der Menschen! Neigung oder Abneigung hängt aber vom Vergnügen oder Misvergnügen, dieß von den Empfindungen des Körpers und den Ideen des Verstands ab. Da nun oft dieselbige Gegenstände von einigen gesucht, von andern verabscheut werden, so müssen dieselbige Gegenstände auch ganz verschiedene Eindrüke auf die Menschen machen. Wir können also überall nur von Erscheinungen reden, nicht von Dingen an sich. Sollen wir allen Menschen, oder nur einigen glauben? Wollen wir allen glauben, so unternehmen wir etwas Unmögliches, und verfallen in Widersprüche. Wollen wir nur einigen glauben, so sage man uns, welchen? Ein Epikuräer wird uns an Epikur, ein Platoniker an Plato verweisen ꝛc. aber gerade dieser Umstand ist es, der uns in dem Zweifel bestätigt. Diejenige, welche sagen, man müsse der gröseren Zahl glauben, räsonniren, wie die Kinder: denn niemand kann die Meinungen aller Menschen durchgehen und entscheiden, was von den meisten angenommen wird. Was unter uns selten ist, kann unter andern Nationen ganz gewöhnlich seyn, was unter uns gewöhnlich ist, kann unter andern selten seyn.

3.

Verschiedenheit der Sinne.

Die Dogmatiker sind eigenliebig genug, zu behaupten, daß man ihre Urtheile den Urtheilen anderer Menschen vorziehen müsse. Diese Forderung ist ungereimt. Sie sind ja doch selbst eine bei dem Streite interessirte Parthie. Wenn sie sich selbst für entscheidende Schiedsrichter im Streite erklären, und also über die innere Wahrheit der Phänomene entscheidend urtheilen wollen, so handeln sie, wie wenn eine Sache, über die erst geurtheilt werden soll, schon abgeurtheilt wäre. Sezen wir aber, daß auch nur Ein Mensch wäre, z. E. der idealische Weise, der Stoiker, so ist doch die gröste Verschiedenheit unter den Sinnen. Ein Gemälde, das dem Auge niedere und erhabne Theile zu haben scheint, scheint dem Gefühle platt zu seyn. Der Balsam ist angenehm für den Geruch, und unangenehm für den Geschmak. Wie können wir also die wahre Natur der Gegenstände bestimmen? Vielleicht hat auch jeder Gegenstand nur Eine Eigenschaft, und scheint uns nur mehrere zu haben, weil wir ihn durch mehrere Sinne empfinden. Vielleicht aber hat jeder Gegenstand auch mehrere Eigenschaften, als wir an ihm empfinden. Wenn wir uns vorstellen, daß einem Menschen der Sinn des Gesichts und des Gehörs fehlt, so wird er glauben, daß er nur diejenige Eigenschaften an sich habe, welche er durch seine übrige drei Sinne bemerkt. Eben

so

so könnte es seyn, daß wenn wir mehrere Sinne hätten, wir auch mehrere Eigenschaften an den Körpern bemerkten. Aber, sagt man, die Natur hat die Sinne den Gegenständen gemäß eingerichtet. Welche Natur? Die Dogmatiker haben diese Sache biß auf den heutigen Tag noch nicht aufs Reine gebracht. Wenn es ein Unwissender entscheiden soll, so werden ihm die Dogmatiker selbst nicht glauben; wenn es ein Philosoph entscheiden soll, so wird er selbst unter die streitende Parthieen gehören und weit entfernt Richter seyn zu können, wird erst seine Meinung selbst gerichtet werden müssen. Die äussere Objecte sind also etwas Unbegreifliches für uns.

4.

Die Umstände.

Unter Umständen sind hier die verschiedene Gemüthslagen, Dispositionen, Gewohnheiten zu verstehen. Je nachdem die Empfindungen und Vorstellungen einer Person beschaffen, je nachdem sie der Natur gemäß oder zuwider sind, je nachdem er schläft oder wacht, jung oder alt, in Ruhe oder Bewegung, hungrig oder gesättigt, nüchtern oder trunken ist, je nachdem er Liebe oder Haß, Zutrauen oder Furcht, Traurigkeit oder Freude empfindet, diese oder jene Gewohnheiten an sich hat, so wird er auch verschieden urtheilen.

Der Wahnsinnige und der sich für inspirirt hält, glaubt Geister zu sehen, wenn wir überall nichts bemerken. Laues Wasser scheint siedend zu seyn,

wenn man es auf einen inflammirten Theil des Körpers gießt. Der Honig, der uns süß dünkt, scheint dem Gelbsüchtigen bitter zu seyn. Wenn man einwendet, daß bei denjenigen, die sich nicht in einem natürlichen Zustande befinden, die Mischung gewisser Säfte Empfindungen erzeugt, welche nicht mit der Natur der Objecte übereinstimmen, so antwortet der Skeptiker, daß auch die Empfindungen der Gesunden von der Mischung ihrer Säfte abhängen und daß wir nicht wissen können, ob die Empfindungen der Gesunden oder Ungesunden mit der wahren Natur der Objecte übereinstimmen. Wir haben im Traume andere Erscheinungen als im Wachen. Das einemal existiren die Objecte bloß in Beziehung auf den Träumenden, das andremal bloß in Beziehung auf den Wachenden. Es scheint also, daß wir im Traume Sachen sehen, die nicht existiren, wenn wir wachen, und doch kann man nicht sagen, daß sie nicht existiren, weil wir sie bloß im Traume sehen. Auch das Alter bringt große Verschiedenheiten in Empfindungen und Ideen hervor. Die Luft, welche dem Greisen kalt dünkt, scheint dem Jüngling mild und lau zu seyn. Ein Ton scheint dem Einen leise, dem andern laut zu seyn. Die Kindheit liebt andere Spiele, als das Mannesalter und dieses wieder andere, als das Greisenalter. Auch Bewegung und Ruhe lassen uns die Objecte verschieden erscheinen. Die Gegenstände, welche uns bewegungslos scheinen, wenn wir auf dem festen Lande sind, scheinen uns zu wandeln und sich zu bewegen, wenn wir auf

einem

einem Schiffe an denſelben vorbeiſegeln. Auch die Leidenſchaft ändert viel in den Empfindungen und Urtheilen der Menſchen. Der Liebhaber findet ſein Mädchen ſchön, das ſonſt jedermann häßlich findet. Der Trunkene erlaubt ſich Handlungen, die der Nüchterne verabſcheut. Auf die vorhergehende Dispoſition kommt gleichfalls viel an. Derſelbige Wein wird denjenigen, welche vorher trokne Feigen gegeſſen haben, ſauer, denjenigen, welche vorher Pfeffer oder Nüſſe gegeſſen haben, ſüß vorkommen. Ein laues Badzimmer erhizt diejenige, welche von auſſen in daſſelbige treten, und kühlt die ab, welche aus dem warmen Badzimmer ſich in daſſelbige begeben. Bei dieſen und andern unzähligen Verſchiedenheiten der Umſtände und da die Menſchen ſich bald in dem einen bald in dem andern befinden, kann nicht davon die Rede ſeyn, die wahre Beſchaffenheit der Objecte zu beſtimmen, ſondern nur davon, wie uns jedesmal die Objecte erſcheinen.

Wer ein gewiſſes Urtheil fällen wollte, müßte ſich entweder in einem der angeführten Umſtände befinden oder nicht. Das lezte iſt unmöglich. Iſt aber das erſte, ſo gehört er ſelbſt unter die uneinige Parthieen, ja unter die Gegenſtände, über welche man ſtreitet. Wenn er ſich in einem dieſer Umſtände befindet, ſo kann er von der Empfindung des andern nicht unpartheiiſch urtheilen, der ſich in einem andern, vielleicht entgegengeſezten Zuſtande befindet. Der Wachende kann die Vorſtellungen des Schla-

senden, der Kranke die des Gesunden nicht vergleichen und beurtheilen.

Wenn der Mensch mit Recht eine Erscheinung einer andern, eine Idee einer andern vorziehen wollte, so müßte er es doch beweisen. Beweisen kann er es nicht ohne ein Criterium des Wahren. Aber jedes Criterium bedarf wieder eines Beweises seiner Wahrheit. Und so verfällt man in eine Diallele.

5.

Situationen, Distanzen, Oerter.

Wenn man einen Säulengang von einer seiner beiden Extremitäten betrachtet, so scheint er immer enger zu werden, je weiter die Entfernung ist; wenn man ihn von der Mitte aus betrachtet, so scheint er überall gleich weit zu seyn. Ein Schiff in der Ferne scheint klein und bewegungslos; in der Nähe erscheint es groß und in Bewegung.

Das Licht einer Lampe scheint blaß in der Sonne und hellleuchtend in der Nacht. Ein Ruder scheint zerbrochen im Wasser und gerad ausser demselben. Die Koralle ist weich im Meer und hart an der Luft.

Der Hals der Taube scheint verschiedene Farben zu haben, je nachdem sie ihn dreht.

Da nun alle sinnliche Gegenstände in einer Distanz, in einem Orte, und in einer gewissen Situation von uns bemerkt werden, und alle diese Umstände

stände eine so große Verschiedenheit in den Perceptionen und Ideen hervorbringen, so finden wir hier abermals einen Grund zur Epoche.

6.

Mischungen.

Kein Object fällt allein in die Augen, sondern immer verbunden und vermischt mit andern. Wir können vielleicht noch wohl sagen, worinn die Mischung und Zusammensezung besteht, nicht aber, was das reine Object unvermischt und an und für sich selbst ist.

Die Farbe unsers Gesichts ist anders, wenn es warm, anders, wenn es kalt ist; wir können also nicht sagen, wie sie für sich allein ist, sondern nur, wie sie uns in Verbindung mit dem Warmen oder Kalten erscheine. Eben so ist dieselbige Stimme anders in einer feinen, anders in einer diken Luft; derselbige Körper ist leicht im Wasser und schwer in der Luft ꝛc.

Aber lassen wir diese äussere Mischungen. Unsere Augen selbst enthalten Häute und Mischungen, wir können also die äussere Objecte nicht ohne Vermischung mit denjenigen Dingen, die in unsern Augen selbst sind, sehen, wir können sie nie rein und unvermischt erbliken. Daher verändern auch Augenkrankheiten die Farbe der Gegenstände. Eben so ist es mit der Stimme. Sie ist anders in weiten und durch gerade Flächen eingeschlossenen Räumen, anders in engen und auf mannichfaltige Weise ge-

krümmten Räumen; auch sie empfangen wir nicht rein und unvermischt, unsere Gehörwerkzeuge verändern sie durch die mannichfaltige Höhlen, Krümmungen und fremde Materien, die sich in denselben finden. Eben so ist es mit den Werkzeugen des Geruchs und des Geschmaks, es sind immer einige fremde Materien, die wir mit denselben riechen und schmeken.

Die Dogmatiker mögen den Siz der Seele annehmen, wo sie wollen, es gibt immer gewisse Materien und Säfte, die sie mit den Gegenständen empfindet. Zudem mischt vielleicht die Seele auch von ihrem Eigenen zu den äussern Gegenständen, welche sie empfindet.

7.

Quantität und Composition.

Das Hirschhorn erscheint dunkel, wenn es aber geschaben und in Staub verwandelt wird, erscheint es weiß. Der rohe Tänrische Marmor scheint röthlich, wenn einzelne Stükchen desselben geschliffen werden, so scheint er weiß zu seyn. Wein, mäßig getrunken, stärkt, im Uebermaße getrunken, schwächt er. Wir können also wohl sagen, wie die Gegenstände in großen und wie sie in kleinen Quantitäten, wie sie in gewissen Zusammensezungen erscheinen, nicht aber, was sie ihrer Natur nach sind.

8. Re-

Digitized by Google

8.

Relation.

Alle Gegenstände erscheinen in einem gewissen Verhältnisse zu andern. Alles ist relativ, sowohl in Beziehung auf denjenigen, welcher urtheilt, als die verschiedene Umstände, welche die Empfindung eines Objects begleiten. Diß erhellt schon aus den vorhergehenden modis. Es kann aber auch noch durch folgende Bemerkungen besonders gezeigt werden.

Sind die Gegenstände, welche man ganz ohne alle Beziehung auf andere denkt, von den relativen verschieden oder nicht? Sind sie nicht von ihnen verschieden, so sind sie selbst relativ; sind sie von ihnen verschieden, so haben sie gleichfalls eine gewisse Relation zu ihnen: denn alles Verschiedene bezieht sich auf das, von welchem es verschieden ist.

Alle Dinge lassen sich in höhere und niedere Classen, in Gattungen und Arten bringen — jedes bezieht sich also auf andere. Alle Dinge sind ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich — alle sind also relativ.

Selbst derjenige, welcher gegen uns behauptet, daß nicht alle Dinge relativ sind, beweist, daß sie es wirklich sind. Eben dadurch, daß er uns widerspricht, zeigt er, daß unsere Behauptung bloß relativ, daß sie nicht absolut und allgemein angenommen, sondern nur in Beziehung auf gewisse Leute wahr ist.

Digitized by Google

9.

Das Seltene und Häufige.

Die Sonne ist wirklich etwas weit Erstaunenderes als ein Comet, weil wir sie aber oft und einen Cometen nur selten sehen, so versezt uns ein Comet in Schreken, indem der Anblik der Sonne weiter keinen besondern Eindruk mehr auf uns macht. Eben so ist es mit unzähligen andern Dingen in der Welt. Oft schäzen wir ein Ding bloß, weil es selten ist, und sehen das Alltägliche gleichgültig an. Auch dieser Umstand also hindert uns, ein entscheidendes Urtheil über die Natur der Objecte zu fällen.

10.

Einrichtungen, Gewohnheiten, Gesezе, fabelhafter Glaube, Meinungen der Dogmatiker.

Der Skeptiker sezt alle diese Dinge entweder sich selbst oder eines dem andern entgegen. Er sezt z. E. eine Gewohnheit der andern entgegen. Einige Völker in Aethiopien drüken gewisse Zeichen in die Körper ihrer Kinder, wir aber nicht. Die Perser glauben, es sei wohlanständig, ein buntes Kleid zu tragen, wir halten dieß für unanständig. Der Skeptiker sezt ein Gesez dem andern entgegen. Bei den Römern bezahlt derjenige, welcher auf die Erbschaft seines Vaters Verzicht thut, die Schulden seines Vaters nicht — bei den Rhodiern muß er

sie

ſie bezahlen. Bei uns iſt es verboten, einen Menſchen in einem Tempel zu tödten, im Tauriſchen Cherſoneſus in Scythien war es ein Geſez, Fremde der Diana zu opfern. Der Skeptiker ſezt die Meinungen der Dogmatiker einander entgegen. Z. E. die Meinung derjenigen, welche nur Ein Element annehmen der Meinung anderer, welche unzählige Elemente annehmen ꝛc. Der Skeptiker ſezt die Gewohnheiten den Geſezen entgegen. Z. E. bei den Perſern iſt die unkeuſche Knabenliebe gewöhnlich, bei den Römern iſt dieſe Gewohnheit durchs Geſez verboten. Der Skeptiker ſezt Gewohnheiten dogmatiſchen Meinungen entgegen. Z. E. die Gewohnheit, Gnade von den Göttern zu erflehen, der Meinung Epikurs, daß die Götter ſich um die Menſchen nicht bekümmern, u. ſ. w. Dieſe groſe Verſchiedenheit nun macht, daß wir die innere Natur der Objecte nicht beſtimmen können, ſondern nur, wie ſie uns in Rükſicht auf gewiſſe Einrichtungen, Geſeze, Gewohnheiten ꝛc. vorkommen.

Die nachfolgende Skeptiker haben folgende fünf Zweifelsgründe angegeben:

1. Denjenigen, welcher von der Verſchiedenheit der Meinungen hergenommen iſt. Wenn nämlich über einen Saz von mehreren geſtritten wird, ſo kann keiner der Streitenden Richter ſeyn, weil er ſelbſt zu den ſtreitenden Parthieen gehört und ſelbſt noch nicht gerichtet oder beurtheilt iſt.

2. Der Progreſſus ins Unendliche. Wenn man dem Skeptiker einen Grund für einen Saz vorbringt, ſo fordert er einen neuen Grund für dieſen Grund und ſo ins Unendliche — um zu zeigen, daß wir keinen feſten Grund für einen Saz finden können —

3. Die Relation [328]).

4. Die Hypotheſis. Wenn der Dogmatiker ein Princip, als für ſich klar, vorausſezt, ſo ſezt ihm der Skeptiker ein gleiches Princip entgegen.

5. Der Diallelus, welcher zeigt, daß ein Beweis, deſſen man ſich für eine Sache bedient, durch eben die Sache erwieſen werden muß, von welcher die Rede iſt [329]).

Dieſe fünf Mittel können bei jeder Frage ohne Unterſchied angewendet werden. Jeder Gegenſtand iſt entwe-

328) Warum iſt dieſer τροπος εποχης, der ſchon unter die 10 alte gehörte, auch unter den fünf neuen aufgeführt? Vielleicht wollten die neueren Pyrrhonier unter dem τροπος der Relation alle 10 ältere begreiffen und auf dieſe Art alle mögliche τροπους auf fünf reduciren. Wirklich ſagt auch Sextus nicht, daß die neuere Pyrrhonier fünf neue τροπους hinzugeſezt haben, ſondern nur παραδιδασι τροπους της εποχης πεντε τουσδε —

329) Es iſt deutlich, daß die τροποι εποχης ſich vorher bloß auf ſinnliche Gegenſtände, auf die durch ſie erwekte Empfindungen und Ideen bezogen hatten. Die neuere Pyrrhonier erweiterten die Kunſt dadurch ſehr, daß ſie gewiſſe dialektiſche τροπους hinzuſezten, durch welche das ganze menſchliche Wiſſen erſchüttert werden und welche man zugleich alle bei jeder Frage anwenden konnte.

entweder sinnlich oder intelligibel. Er mag nun das eine oder das andere seyn, so wird sich immer eine Verschiedenheit der Meinungen finden. Die eine sagen, nur die sinnliche Gegenstände seien wahr; die andere, nur die intelligible seien es; noch andere behaupten, nur einige sinnliche und nur einige intelligible Dinge seien wahr. — Ist es möglich oder unmöglich, bei dieser Verschiedenheit der Meinungen zu entscheiden? Wenn es unmöglich ist, so müssen wir uns alles Urtheils enthalten. — (Erstes Mittel.) Wenn es aber möglich ist, so fragt der Skeptiker, wie? Ist es ein Gegenstand der Sinne, über welchen geurtheilt werden soll, soll man ihn durch etwas Sinnliches oder durch etwas Intelligibles beurtheilen? Im ersten Falle wird das Sinnliche wieder einer Beurtheilung durchs Sinnliche bedürfen und so ins Unendliche — Wenn man aber von dem Sinnlichen durchs Intelligible urtheilt, so wird das Intelligible gleichfalls einer Beurtheilung bedürfen. Will man es wieder durch etwas Intelligibles beurtheilen, so kommt man abermals auf den Progressus ins Unendliche. — (Zweites Mittel.) Will man es durch etwas Sinnliches beurtheilen, so verfällt man in den Diallelus: denn man bediente sich des Intelligiblen, um vom Sinnlichen zu urtheilen und nun gebraucht man das Sinnliche, um vom Intelligiblen zu urtheilen. — (Fünftes Mittel.) Wenn einer, der mit uns streitet, sich aus dieser Verlegenheit ziehen will und einen Saz ohne Beweis voraussezen will, so verfällt er in den Fehler der

Hypo-

Hypotheſis und gewinnt nichts. — (Viertes Mittel.) Wenn er in ſeinen vorausgeſezten Axiomen Glauben verdient, ſo werden auch wir in denjenigen Glauben verdienen, welche wir den ſeinigen entgegenſezen. Daß alle ſinnliche Dinge relativ ſind, iſt für ſich klar. — (Drittes Mittel.) Eben ſo kann man auch bei intelligiblen Dingen dieſe fünf Mittel anwenden. Kap. 15.

Es ſind von den neuern Pyrrhoniern noch zwei andere Mittel der Epoche hinzugeſezt worden.

1) Die Unbegreiflichkeit einer Sache durch ſich ſelbſt. — Dieſe erhellt vorzüglich aus den entgegengeſezten Meinungen der Phyſiker über die ſinnliche und intelligible Gegenſtände. Dieſe Streitigkeiten laſſen ſich weder durch die Sinne, noch durch die Vernunft beilegen, weil Sinne und Vernunft ſelbſt etwas ſind, über das geſtritten wird.

2) Die Unbegreiflichkeit einer Sache durch eine andere. Wenn man eine Sache durch eine andere begreiflich machen will, ſo verfällt man entweder in den Diallelus oder in den Progreſſus ins Unendliche, oder in die Hypotheſis. Da der Skeptiker überhaupt alle Kennzeichen des Wahren und alle Demonſtration umſtürzt, ſo kann er nicht zugeben,

ben, daß Ein Ding durch das andere begriffen werde. 16. [330]).

Der Skeptiker hatte auch bestimmte Methoden, um jede Ursache, die von etwas angegeben wird, zweifelhaft zu machen. Aenesidemus hat deren acht erfunden [331]). Man hat sie aber nicht gerade nöthig. Schon durch die fünf angegebene Mittel läßt sich jede Aetiologie der Dogmatiker aufheben. Jede Ursache, die der Dogmatiker angeben kann, ist unter den Philosophen streitig (1), jede weist wieder auf eine andere Ursache zurük (2. 5.), oder, wenn man irgendwo stehen bleiben will, so verfällt man in die Hypothesis (4.) oder gibt etwas bloß Subjectiv-Wahres für etwas Objectiv-Wahres aus (3.) 17.

Der Skeptiker bedient sich gewisser Ausdrüke, welche bloß seine Gemüthslage oder seinen passiven Gemüthszustand ausdrüken. Dergleichen sind folgende:

Nicht mehr (ου μαλλον) und nichts mehr (ουδεν μαλλον) hat einerlei Sinn. Beide Ausdrüke heissen

330) Diese zwei τροποι εποχης sind eigentlich schon in den vorhergehenden begriffen oder drüken vielmehr mehrere derselben unter allgemeineren Begriffen aus. Man könnte auch alle τροπους εποχης ohne Unterschied unter diese zwei Titel bringen. Vielleicht war es auch die Absicht der neueren Pyrrhonier, durch diese zwei modos nicht etwas Neues zu dem schon Erfundenen hinzuzusezen, sondern bloß das Alte mehr zu simplifiziren, welches schon bei den 5 vorhergehenden der Zwek gewesen zu seyn scheint.

331) Sie sind in dieser Geschichte bei der Darstellung der Ideen des Aenesidemus schon angeführt worden.

heissen so viel, als: Nicht mehr das Eine als das Andere. Einige Skeptiker auch: Warum mehr dieß als jenes? welches denselben Sinn hat. Diese Worte drüken aus, daß der Skeptiker wegen des Gleichgewichts entgegengesezter Gründe sich selbst in einem Gleichgewicht, in einer Unentschiedenheit hält, welche ihm nicht erlaubt, sich mehr auf eine Seite zu neigen, als auf die andere. Obgleich diese Worte ein bestimmtes Urtheil auszudrüken scheinen, so bedient sich doch der Skeptiker derselben nicht in einem dogmatischen, sondern in einem gleichgültigen Sinne, um auszudrüken, was ihm scheint, ohne behaupten zu wollen, daß diese Worte selbst einen unzweifelhaften Saz ausdrüken. 18. 19.

Die skeptische Aphasie ist eine gewisse Gemüthsstimmung, bei welcher man sich jedes entscheidenden Ausspruchs (φασις) enthält, er mag nun bejahend (καταφασις) oder verneinend (αποφασις) seyn. Der Skeptiker, wenn er sich der Aphasie bedient, behauptet nicht, daß die Sachen ihrer Natur nach so beschaffen seien, daß sie die Aphasie nothwendig hervorbringen müssen, sondern nur, daß er sich so afficirt finde, nichts zu entscheiden. 20.

Vielleicht ja! (ταχα) Vielleicht nein! heißt so viel, als: Vielleicht ist dem so — vielleicht ist dem nicht so — (ταχα μεν εστι· ταχα δε ουκ εστιν).

Es ist erlaubt (εξεστι) es ist nicht erlaubt (ουκ εξεστι) heißt so viel, als: Nichts hindert

dert daß dem so sei oder nicht so sei (εξεστι μεν ειναι — εξεστι δε ουκ ειναι).

Es kann seyn — es kann nicht seyn (ενδεχεται — ουκ ενδεχεται) heißt so viel, als: Es ist möglich, daß etwas sei oder daß es nicht sei (ενδεχεται μεν ειναι — ενδεχεται δε μη ειναι).

Alle diese Ausdrüke sind bei dem Skeptiker bloß Ausdrüke der Aphasie. 21.

Der Ausdruk: Ich halte zurük (επεχω) heißt so viel, als: Ich kann nicht sagen, was man von dieser Sache glauben oder nicht glauben muß, ich halte alles Urtheil zurük. 22.

Der Ausdruk: Ich bestimme nichts (ουδεν ὁριζω) heißt: Ich finde mich so gestimmt, daß ich in dieser Sache nichts dogmatisch bejahe oder leugne. 23.

Der Ausdruk: Alles ist unbestimmbar (παντα εστιν αοριστα) heißt in dem Munde des Skeptikers: Alles, was mir bisher vorgekommen ist, scheint mir nicht bestimmt werden zu können — es kommt mir vor, als wenn von Allem das Gegentheil eben so wohl wahr seyn könnte. 24.

Alles ist unbegreiflich (παντα εστιν ακαταληπτα) heißt in dem Munde des Skeptikers: Alles, was ich bisher untersucht habe

und

und worüber die Dogmatiker ſtreiten, kommt mir unbegreiflich vor. Der Skeptiker behauptet nicht dogmatiſch, daß Alles unbegreiflich ſei, ſondern will damit nur ſeine gegenwärtige Gemüthsdiſpoſition ausdrüken. Folglich dient Alles, was man gegen die Skeptiker vorbringen kann, nur dazu, ihn in ſeiner Gemüthsſtimmung zu beſtätigen; die Gründe, welche man ſeinen Gründen entgegenſezt, bringen nur deſto ſicherer ein Gleichgewicht in ihm hervor. 25.

Die Ausdrüke: Ich begreiffe nicht — ich faſſe nicht (ακαταληπτω, ου καταλαμβανω) ſind gleichfalls bloß von einem leidenden Gemüthszuſtande des Skeptikers zu verſtehen. 26.

Wenn der Skeptiker ſagt, daß man jedem Grunde einen Grund von gleichem Gewichte entgegenſezen kann, ſo verſteht er unter jedem Grunde alle diejenige, welche er unterſucht hat, und unter den Gründen, welche er entgegenſezt, jeden ſolchen Saz, der einer dogmatiſchen Behauptung zur Grundlage dient, und der ihm das Gegentheil von dem zu erweiſen ſcheint, was man ihn glauben machen will. 27.

Dieſe und andere Ausdrüke der Skeptiker werden von ihnen nicht für ganz wahr ausgegeben; vielmehr geſtehen ſie, daß ſie ſich ſelbſt aufheben, indem ſie ſich ſelbſt nebſt allen andern Dingen begreiffen, zu deren Beſtürmung ſie gebraucht werden, gleich den purgirenden Arzneien, welche nicht nur gewiſſe Unreinigkeiten aus dem Körper ſchaffen ſondern auch

zugleich

Digitized by Google

zugleich sich selbst aus dem Körper stoßen. Der Skeptiker streitet nicht um Worte. Er behauptet auch nicht, daß die skeptische Ausdrüke die Sachen eigentlich und an sich bezeichnen, bei welchen er sie anwendet, sondern bloß auf eine gleichgültige und, wenn man will, abusive Weise. Wenn man ihm sagt, daß diese Ausdrüke durch sich selbst keine klare Bedeutung haben, sondern bloß in gewisser Beziehung, in Beziehung auf den Skeptiker, so wird er diese Relativität gerne zugestehen. Er bedient sich auch dieser Ausdrüke nicht im allgemeinsten Sinne, sondern nur wenn von dogmatischen Fragen, von ungewissen Dingen die Rede ist, und überall will er damit nichts über die Natur der Objecte bestimmen, sondern bloß das, was ihm scheint, bezeichnen. Durch diese Bemerkungen kann man jedes Sophisma niederschlagen, das gegen irgend einen skeptischen Ausdruk vorgebracht werden könnte. 28.

Die skeptische Philosophie ist von der Heraklitischen, Demokritischen, Cyrenaischen, der des Protagoras, der akademischen, von der Philosophie der empirischen und methodischen Aerzte in wesentlichen Puncten verschieden, jedoch hat sie mit dem Akademismus des Arcesilas und mit dem System der Methodiker noch am meisten Aehnlichkeit. 29—34.

Diese aus Sextus gezogene Darstellung schließt den ganzen Geist des Pyrrhonismus so deutlich auf, daß sie kaum etwas zu wünschen übrig läßt. Sie kann zugleich dazu dienen, zu zeigen, wie unrichtig

die Vorstellungen sind, welche man sich oft vom alten Skepticismus gemacht hat, und verschiedene Behauptungen zu bestätigen, die wir in den dieser Geschichte vorangehenden Abhandlungen aufgestellt haben.

Das andere Werk des Sextus, das uns übrig geblieben ist, ist gegen einzelne Wissenschaften gerichtet, und wird gewöhnlich mit dem Namen: Bücher gegen die Mathematiker bezeichnet. Jedoch gehen nur 6 dieser Bücher eigentlich gegen die Mathematiker im damaligen Sinne des Worts; die fünf übrige gehen gegen die Philosophen [332]). Unter den Mathemata verstand Sextus Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik, Astrologie [333]). Gegen

332) Die 6 erste Bücher will Sextus ohnzweifel mit dem Ausdruke bezeichnen: Ἡ προς τους απο των μαθηματων αντιρρησις adv. Matth. §. 1. Hingegen zu Anfang des 7ten Buchs, mit welchem die Widersprüche gegen die Philosophen anfangen, beziehet er sich deutlich auf seine Pyrrhonische Hypotypoſen und man sieht aus seinen Worten wohl, daß er hier sein Werk gegen die Mathematiker nicht fortsezt, sondern ein neues Werk anfängt oder das zweite und dritte Buch der Hypotypoſen ausführt: Ὁ μεν καθολου της σκεπτικης δυναμεως χαρακτηρ μετα της προσηκουσης εξεργασιας ὑποδεδεικται, τα μεν προηγουμενως, τα δε, και κατα διαιρεσιν των παρακειμενων φιλοσοφων εκτυπωθεις· απολειπεται δε ἐξης και την επι των κατα μερος αυτε χρησιν δειξαι, εις το μητε ιδια περι των πραγματων σκεπτομενος, μητε τοις δογματικοις ανταιροντας, ῥαδιως προπιπτειν adv. Math. VII. 1.

333) Man sieht dieß aus der Einleitung adv. Math. §. 1-40. und adv. Grammat. §. 97. 50. wo Sextus die Philoſophie den

μαθ η

Gegen dieſe Wiſſenſchaften ſind auch die 6 erſten Bücher gerichtet. Unter den fünf übrigen ſind zwei den Logikern, zwei den Phyſikern und eines den Ethikern entgegengeſezt.

Unter den allgemeinen Bemerkungen, welche Sextus in der Einleitung zu den Büchern gegen die Mathematiker macht, verdient folgende hier ausgehoben zu werden: „Schon Epikur hat ſich gegen die Mathemata erhoben, aber entweder, weil er glaubte, daß ſie zur Weisheit nichts beitragen oder um ſeine Unwiſſenheit zu deken oder aus Haß gegen den Plato und Ariſtoteles. — Aber die Pyrrhonier thun es nicht deswegen, als trügen jene Wiſſenſchaften nichts zur Weisheit bei: denn das wäre eine dogmatiſche Behauptung — noch aus Unwiſſenheit: denn auſſerdem, daß ſie gelehrter und erfahrner als andere Philoſophen ſind, haben ſie auch bei dem Volke einen gröſeren Namen — noch aus einer übelwollenden Privatabſicht: denn eine ſolche Bösartigkeit iſt weit von ihrem ſanftmüthigen Character entfernt — ſondern es geht ihnen mit dieſen Wiſſenſchaften, wie mit der Philoſophie. Gleichwie ſie zu dieſer mit einem Verlangen nach Wahrheit kamen und, da ſie überall ein Gleichgewicht der Gründe

μαθημασι entgegenſezt. Das Buch gegen die Muſiker als das lezte unter denjenigen, welche gegen die Mathematiker gerichtet ſind, ſchließt Sextus mit den Worten: εν τοις τοσουτοις την προς τα μαθηματα διεξοδον απαρτιζομεν — Die ganze Eintheilung der Wiſſenſchaften, welcher Sextus folgt, iſt ſtoiſch. S. Fabric. p. 214. ed. Sext.

entdekten, ihr Urtheil zurükhielten, eben so fanden sie, da sie sich mit Eifer jenen Wissenschaften ergaben und auch in ihnen Wahrheit suchten, gleiche Zweifel, und diese verbargen sie nicht [334]).“

Diese eilf Bücher des Sextus empfehlen sich eben so sehr durch einen Schaz der lehrreichsten und interessantesten Kenntnisse, als durch die Feinheit, Gewandtheit und den dialektischen Scharfsinn, womit er den Dogmatismus in allen seinen Winkeln verfolgt. Sie enthalten eine Menge Data für die Geschichte der alten Literatur, welche noch lange nicht hinlänglich benuzt sind. Dieser Fürst der Pyrrhonier geht in seinen Angriffen aufs allersorgfältigste und kunstvollste zu Werke. Er berührt überall alle mögliche Fälle, alle Ausflüchte der Dogmatiker, er erklärt seine philosophische Ausdrüke und Säze aufs genaueste, er läßt sich die ermüdendste Wiederholungen nicht verdrießen, um deutlich und befriedigend zu werden, er begnügt sich zuweilen nicht, einen dogmatischen Saz auf Eine Art angegriffen zu haben, er sezt oft eine zweite, ja eine dritte Art des Angriffs hinzu, um desto gewisser zu seinem Zweke zu gelangen und um sich nach der verschiedenen Denkart seiner Leser zu richten. Freilich bedient er sich oft auch platter, unbedeutender, läppischer Einwürfe, aber eines Theils darf es uns bei den Fortschritten, welche die Kritik des Erkenntnißvermögens gegenwärtig gemacht hat, nicht wundern, wenn uns mancher seiner

334) Einl. §. 1—6.

seiner Einwürfe schief und ganz leicht aufzulösen scheint, andern Theils sind verschiedene dieser Einwürfe, wie Sextus selbst hie und da merken läßt, bloße Nekereien oder Ungereimtheiten, die er aus zugestandenen Säzen der Dogmatiker herleitet, und die für schwache Gemüther dienlich seyn sollen.

Wir können uns hier nicht darauf einlassen, den Inhalt und Geist dieser Bücher genauer zu beschreiben; wir begnügen uns mit einigen allgemeineren Bemerkungen über dieselbe. Nur die Einwürfe des Sextus gegen Religion und Moral werden wir dem Zweke dieser Geschichte gemäß weitläuftiger anführen.

In der Schrift gegen die Grammatiker hat er es nach dem damaligen Sinne des Worts mit einer dreifachen Gattung von Grammatik zu thun; 1. mit der künstlichen, welche von den Elementen und Theilen der Rede, den Eigenheiten der Sprache, der Orthographie u. dergl. handelt; 2. mit der historischen, welche sich mit der Geschichte merkwürdiger Personen, mit der Beschreibung der Gegenden, Flüsse, Berge, mit Fabeln und Erdichtungen beschäfftigt; 3. mit der eigentlichen Grammatik, welche das Eigenthümliche der Schriftsteller, besonders der Dichter betrachtet, das Dunkle in denselben erklären, das Aechte vom Unächten, das Edle vom Unedlen unterscheiden lehrt[335]). Man sieht also, daß er auch das,

335) adv. Grammat. c. 4. §. 92. 93.

was wir izt Kritik der Schriftsteller nennen, die Kentntniß der alten Geschichte, Mythologie und Geographie, insofern sie zur Erklärung derselben dienen, und einen Theil der Rhetorik unter der Grammatik versteht. Die Art, wie er die sogenannte historische Grammatik angreift, verdient hier deswegen unsere vorzügliche Aufmerksamkeit, weil dieß die erste Spur vom historischen Skepticismus ist. Es ist wirklich zu verwundern, daß die alte Skeptiker nicht mehr Zweifel gegen die Gewisheit der Geschichte gerichtet haben, da sich doch so viel dagegen, und zwar mit vollem Grunde, sagen läßt. Auch das, was Sextus hier [336]) gegen dieselbe einwendet, ist nicht so bedeutend, als man erwarten sollte. Dieß ist auch nicht zu verwundern, da er die Geschichte nicht nach ihrem ganzen Geist und Umfange faßt, sondern sie nur als einen Theil der Auslegungskunst der alten Schriftsteller betrachtet. Das Räsonnement, das er der Gewisheit der Geschichte entgegensezt, ist ohngefähr Folgendes: Mehrere haben gestanden, die Geschichte sei etwas, das sich unter keine Regeln der Kunst und Methode bringen lasse, sie könne wegen der Mannichfaltigkeit und Menge zufälliger Gegenstände nach keiner festen und bestimmten Methode abgehandelt werden, sie seie also keine Wissenschaft. Dadurch überheben sie uns der Mühe, vieles gegen sie vorzubringen. Man kann sie aber fragen: Ist die

6) l. c. c. 12.

die Grammatik überhaupt eine Kunst oder nicht? Ist sie keine Kunst, so haben wir weiter keine Worte gegen sie zu verlieren. Ist sie aber eine Kunst, so müssen alle ihre Theile technisch (künstlich) seyn; sind alle ihre Theile künstlich, so muß es auch der historische Theil derselben seyn. Da aber dieser ihrem eigenen Geständnisse zufolge, keine Kunst ist, so ist der historische Theil oder die Geschichte kein Theil der Grammatik. Daß aber die Geschichte wirklich keine bestimmte Kunst und Wissenschaft sei, ist für sich selbst klar. Der Arzt kann nach bestimmten Regeln und nach einer künstlichen Fertigkeit bestimmen, was gesund oder ungesund sei; der Tonkünstler, was harmonire oder nicht harmonire. — Der Historiker muß, um etwas erzählen zu können, alle historische Zeugnisse der Begebenheit lesen und die Data zusammenfassen. Dieß ist aber keine besondere und bestimmte Kunst. Die Geschichte beschäfftigt sich mit Beschreibung der Gegenden, Zeitalter, Personen, Begebenheiten. Wenn die Beschreibung der Zeiten und Gegenden keine Kunst ist, so ist es auch die Beschreibung der Personen und Begebenheiten nicht: denn es ist kein Unterschied, ob man diese oder jene faßt. Es ist aber gar nichts Künstliches, etwas anzuführen, welches sich auf die Geschichte eines Orts oder auf die Zeitrechnung bezieht, z. E. zu sagen: Brilesus und Arakanthus sind Berge von Attica: Akamas ist ein Vorgebürge von Cypern: Xenophanes der Colophonier hat um die vierzigste Olympiade gelebt — denn das kann auch ein ande-

rer, als ein Historiker, wenn er nur ein Bischen Neugierde hat, thun. Folglich ist auch gar keine Kunst dabei, etwas Historisches, das Personen oder Begebenheiten betrifft, anzuführen, z. E. daß der Philosoph Plato vorher Aristocles geheissen und daß man ihm in seiner Jugend das Ohr durchbohrt habe, weil er einen Ohrenring trug — daß Pythias, Aristoteles Tochter, drei Männer nach einander geheirathet habe — Ausserdem, daß all dieß unnüz ist, sezt es auch gar keine künstliche Fertigkeit voraus. Auch ist der Stoff der Geschichte unendlich und keine einzelne Begebenheit ist sicher, weil die Geschichtschreiber sie nie auf dieselbige Art erzählen. Die Geschichte ist also auch deswegen keine nach gewissen Regeln bestimmte Kunst. Aber nicht nur die Geschichte selbst ist ein unförmlicher, roher Stoff, der keiner künstlichen Ausbildung fähig ist, sondern es gibt auch keine solche historische Kunst, durch welche das Wahre und Falsche von einander geschieden werden könnten. Die Grammatiker haben uns keine Regel gegeben, nach welcher wir eine wahre Geschichte nach einem bestimmten Kennzeichen von einer falschen unterscheiden könnten. Sie selbst weichen in ihren historischen Angaben sehr von einander ab und erzählen oft ganz unglaubliche Dinge — wer hat nun Recht unter ihnen und wer soll dieß entscheiden? Endlich haben sie uns auch nicht gelehrt, wie eine wahre und gute Geschichte geschrieben werden müsse, so daß wir uns etwa auf ihre Vorschriften berufen und sagen könnten, die Geschichte sei eine

Kunst.

Kunſt. Dieß thun gewöhnlich die Rhetoriker, nicht die Grammatiker[337]).

Die Schrift gegen die Rhetoriker iſt gegen die praktiſche Redekunſt gerichtet. Sie enthält verſchiedene lehrreiche literariſche und hiſtoriſche Nachrichten über dieſe Kunſt. Sie ſucht gegen die Dogmatiker zu zeigen, daß die Rhetorik keine Kunſt ſei, daß ſie keinen beſtimmten Zwek habe, daß ſie etwas überflüſſiges und ſchädliches ſei, daß alle ihre einzelne Theile und der ganze Stoff, mit welchem ſie ſich beſchäfftige, ungewiß ſeien. In dieſem Buche hat Sextus auch die Einwürfe der Akademiker gegen die Redekunſt, auf welche ſie ſich doch ſo eifrig legten, aufbewahrt (§. 20 ff.). Sie ſind ſonſt aus keinem alten Schriftſteller bekannt.

Das Buch gegen die Geometer iſt das erſte bekannte Beiſpiel des mathematiſchen Skepticismus. Man ſieht gleich aus dem Anfange der Schrift, von welcher Seite Sextus die Geometer am meiſten angreift: „Weil die Geometer," ſagt er, „die Menge der Zweifel, welche ihnen entgegenſtehen, ſehen, ſo ziehen ſie ſich hinter eine Schuzmauer zurük, die ihnen ſicher und gefahrlos zu ſeyn ſcheint — ſie ſezen gewiſſe Principien ohne Beweis voraus, oder bedienen ſich der Hypotheſis." Dieß Verfahren der Geometer gibt dem

337) Voſſius de arte hiſtorica c. 3. hat dieſe Einwürfe des Sextus einer Prüfung unterworfen.

Skeptiker eine Menge Blößen, welche Sextus redlich aufdekt. Er bestreitet nicht nur dieß Verfahren als unrechtmäßig, sondern stellt auch die vorausgesezte Axiome der Geometer als falsch und unwahrscheinlich dar. Er bestreitet die geometrische Grundbegriffe als leer, grundlos und erdichtet (§. 1—64.) und sucht dann zu zeigen, daß, auch ihre Richtigkeit vorausgesezt, die geometrische Lehrsäze daraus nicht folgen (§. 65 ff.), noch mehr aber, daß die ganze Geometrie zusammenfalle, wenn die Principien grundlos seien (§. 92 ff.).

Das Buch gegen die Arithmetiker ist das kürzeste von allen. Er sucht durch verschiedene Spizfindigkeiten und durch vorausgesezte sonderbare Begriffe von einer Zahl zu zeigen, daß die Zahl nichts sei (μηδεν ειναι αριθμον); z. E. Entweder ist die Idee von Eins verschieden von den Gegenständen, welchen sie zukömmt, oder nicht. Ist sie verschieden, so ist sie an und für sich selbst nichts; ist sie nicht verschieden, so entstehen neue Zweifel. Wenn Holz durch die Participation der Zahl Eins, Ein Holz wird [338]), so wird alles, was nicht Holz ist, nicht Eins genannt werden können. Jedoch werden auch andere Dinge so genannt. Was aber vielen Dingen zukömmt, ist Viel, nicht Eins. Der Begriff Eins hebt sich also selbst auf u. s. w.

Das Buch gegen die Astrologen ist gegen solche gerichtet, welche einen gewissen wechselseitigen

338) ει μετοχη μοναδος εστιν εν §. 15.

seitigen Einfluß des Himmlischen und Irrdischen annehmen, welche besonders behaupten, daß sieben Sterne das Schiksal des Menschen bestimmen und diese Einflüsse angeben zu können glauben [339]). Er beschreibt die astrologische Kunst ausführlich (§. 1 — 42.) und zeigt dann ihre Nichtigkeit.

Das Buch gegen die Musiker ist gegen die Theorie von den Tönen und den Nuzen der Kunst gerichtet.

Die zwei Bücher gegen die Logiker sind dazu bestimmt, alles Criterium des Wahren, alle Wahrheit, alle Demonstration, alle Syllogistik aufzuheben. So ausführlich diese Materien in diesen beiden Büchern abgehandelt sind, so findet sich doch in dem zweiten Buche der Hypotypoſen, welches gleichfalls gegen die Logiker gerichtet ist, Verschiedenes über einzelne Theile der Logik, was in diesen Büchern nicht vorkömmt.

Die zwei Bücher gegen die Physiker beziehen sich vorzüglich auf die Lehre von den physischen Grundprincipien, von den Göttern, vom Wirkenden und Leidenden, vom Ganzen und dem Theile, vom Körper, vom Orte, von der Bewegung, von der

339) Sextus characterisirt die Astrologen unter andern so: ποικιλως μεν επηρεαζοντες τω βιω, μεγαλην δ' ημιν επιτειχιζοντες δεισιδαιμονιαν, μηδεν δε επιτρεποντες κατα τον ορθον λογον ενεργειν. §. 2. Man sieht wohl, daß er böse über sie ist und daß sie zu seiner Zeit und in seiner Gegend vielen Glauben müssen gefunden haben.

Digitized by Google

der Zeit, von der Zahl, vom Ursprunge und Untergange.

Hier wollen wir sehen, was der ältere Skepticismus durch seinen geschiktesten Repräsentanten gegen die Religion vorzubringen wußte. Dieß wird zugleich ein Beispiel von der ganzen Methode und Manier des Sextus seyn [340]).

Sextus über die Götter.

§. 13.

Die Untersuchung über die Götter scheint den dogmatischen Philosophen von der äussersten Nothwendigkeit zu seyn. Daher sagen sie: Philosophie ist das Studium der Weisheit; Weisheit aber ist die Kenntniß göttlicher und menschlicher Dinge. Wenn wir also werden gezeigt haben, daß die Untersuchung über die Götter noch ganz im Zweifel sei, so werden wir eben dadurch bestätigt haben, daß weder die Weisheit eine Kenntniß göttlicher und menschlicher Dinge, noch Philosophie das Studium der Weisheit sei.

Ueber

340) Ich sehe mich genöthigt, in der folgenden Uebersezung wegen des Ganzen Einiges wieder abdruken zu lassen, was schon in meinen Ideen zur Kritik der christlichen Religion übersezt ist. Hie und da habe ich etwas in der Uebersezung ausgelassen, was zu platt und unbedeutend war.

Digitized by Google

Ueber die Begriffe der Menschen von den Göttern und die Entstehung derselben.

§. 14.

Einige haben gesagt, daß die ersten Beherrscher der Menschen und die Erfinder der Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens, als kluge Männer, die Vermuthung, daß Götter seien und den fabelhaften Wahn von der Unterwelt erdichtet haben.

§. 15.

In den ältesten Zeiten war das Leben der Menschen wild und regellos, es war eine Zeit, wo, wie Orpheus sagt,

— — Selbst der Mensch den Menschen verzehrte
Wo der Stärk're ein Mahl sich bereitete aus dem Schwächern.

Um den Ungerechtigkeiten Einhalt zu thun, haben sie zuerst Gesetze zur Bestrafung offenbarer Ungerechten erfunden.

§. 16.

Nachher erfanden sie auch Gottheiten, Aufseher über alle menschliche Laster und Tugenden, damit die Menschen es nicht wagen möchten, heimlich Unrecht zu thun, überzeugt,

daß mit Luft umkleidet die Götter den Erdball durchdringen,
daß sie jede Tugend und jede Schandthat erbliken.

§. 17.

Digitized by Google

§. 17.

Evemerus, des Atheisten, Lehre ist folgende: Als das menschliche Leben noch ganz gesezlos war, so haben Männer, die den übrigen an Klugheit und Kräften überlegen waren, um ihre Gebote desto geltender zu machen und sich desto mehr Bewunderung und Ehrfurcht zu verschaffen, sich eine gewisse höhere und göttliche Macht angedichtet, daher sind sie von vielen für Götter gehalten worden.

§. 18.

Prodicus von Ceos sagt: Die Alte haben Sonne und Mond, Flüsse und Quellen, überhaupt alles, was im menschlichen Leben nüzlich ist, für Götter gehalten. Dieß haben sie bloß um des Nuzens dieser Dinge willen gethan. Aus diesem Grunde haben die Aegyptier den Nil verehrt. Daher ward aus dem Brod die Ceres, aus dem Weine Bacchus, aus dem Wasser Neptunus, aus dem Feuer Vulcanus, und überhaupt je aus den nüzlichsten Dingen ein Gott.

§. 19.

Demokrit behauptet: Es nähern sich den Menschen gewisse Bilder. Einige derselben sind wohlthätig, andere schädlich. Daher wünscht er sich auch, daß ihm immer gute Bilder begegnen. Diese, sagt er, sind groß und ungeheuer. Sie gehen nicht leicht unter, doch sind sie nicht unvergänglich. Sie zeigen den Menschen die Zukunft an sind sichtbar, und geben Stimmen von sich.

Die Eindrüke derselben auf die Menschen haben es gemacht, daß sie von den Alten für Götter gehalten wurden, indem sie sonst nichts antrafen, das die unsterbliche Natur eines Gottes gehabt hätte.

§. 20.

Aristoteles sagt: Aus zwei Quellen seie der Begriff von den Göttern geflossen, aus gewissen Vorstellungen unsrer Seele und aus dem Anblik der Gestirne. Was die Vorstellungen der Seele betrifft: aus den Begeisterungen derselben im Traume und aus den Ahndungen.

§. 21.

Wenn, sagt er, die Seele beim Schlafen ganz mit sich allein ist, und ihre eigene Natur wieder annimmt, so ahndet sie und weissagt die Zukunft. In eben dieser Lage ist sie, wenn sie im Tode von den Körpern geschieden wird. Aristoteles läßt auch das Zeugniß des Dichters Homer gelten, der eben dieß beobachtet hat, und den sterbenden Patroclus Hektors Tod, Hektorn aber Achills Tod vorhersagen läßt. Aus solchen Umständen, sagt er, haben die Menschen geschlossen, daß Gott an und für sich selbst ein unsrer Seele ähnliches Ding und der Allwissende sei.

§. 22.

Aus dem Anblike der Gestirne ist der Begriff von Gott so entstanden: Da die Menschen des Tags die Sonne wandeln sahen, des Nachts die regelmäßige Bewegung der übrigen Gestirne beobachteten,

ten, so glaubten sie, ein Gott sei der Urheber dieser Bewegung und Ordnung. So meint Aristoteles.

§. 23.

Andere sagen: Da unsere Seele ihrer Natur nach ein überaus rasches, bewegliches, veränderliches Ding ist, so fiel ihr Blik auch auf die Anschauung des Weltalls, und da ahndete sie eine gewisse höhere verständige Macht, die ihr selbst ähnlich und göttlich wäre.

§. 24.

Noch andere vermutheten, die Menschen seien durch die Wunderdinge in der Welt zur Kenntniß der Götter geleitet worden. Dieser Meinung scheint auch Demokrit gewesen zu seyn. Die Alte, sagt er, sahen die Luftbegebenheiten, Donner und Blize, das Annähern der Gestirne untereinander, Sonnen- und Mondsfinsternisse ꝛc. an. Sie erschraken darüber und erklärten Götter für die Urheber derselbigen.

§. 25.

Epikur glaubt, die Menschen haben die Kenntniß der Götter aus den Traumgesichten geschöpft. Als ihnen grose menschenähnliche Gestalten im Traume vorschwebten, faßten sie die Meinung, es gebe wirklich solche Götter in Menschengestalt.

§. 26.

Einige wurden besonders auf die unabänderliche und regelmäsige Bewegung der Gestirne aufmerksam

und

Digitized by Google

und behaupteten, der Ursprung aller Erkenntniß der Götter seie davon herzuleiten. Wenn einer auf dem Troischen Berg Ida säße und die Griechische Armee mit Ordnung und Anstand auf dem Felde daherwandern sähe

Reiter voraus, samt Rossen, gespannt an die rollende Wägen,
Hinterher Fußvolk —

so würde er allerdings auf den Gedanken kommen, daß ein Befehlshaber da seyn müsse, der seine Soldaten in dieser Ordnung erhalte, etwa ein Nestor oder der Helden einer, der weiß

Reiter und speeretragende Männer im Zaume zu halten.

§. 27.

Wenn ein Schiffkundiger ein Schiff von ferne erblikt, das von günstigen Winden getrieben wird und mit allen Seegeln wohl versehen ist, so sieht er gleich ein, daß einer da ist, der es regiert und zum bestimmten Hafen leitet. Eben so haben die ersten Beobachter des Himmels, da sie die Sonne ihre Laufbahn von Morgen bis Abend vollenden und die Chöre der Sterne sich in der schönsten Ordnung bewegen sahen, den Baumeister dieser herrlichen Anordnung gesucht und geschlossen, sie komme nicht von einem Zufalle her, sondern von einer höheren und unsterblichen Natur, welche Gott ist.

§. 28.

Von den neuern Stoikern sagen einige, die erste aus der Erde erzeugte Menschen seien weit verständiger als die izige gewesen, wie man leicht aus einer Vergleichung sehen könne. Jene Heroen, mit vorzüglicheren Talenten ausgeschmükt, haben die Schärfe ihres Verstands auf die göttliche Natur gerichtet und einige Kräfte derselben eingesehen.

§. 29.

Das ists, was die dogmatische Philosophen von der Natur der Götter sagen. Mich dünkt, es bedarf nicht einmal eines Widerspruchs. Die mannichfaltige Verschiedenheit ihrer Behauptungen bestätigt ihre Unwissenheit in der ganzen Sache; indem nicht entschieden werden kann, welches unter so vielerlei Begriffen von Gott der wahre sei. Doch wenn wir auch jede dieser Meinungen einzeln durchgehen, so werden wir finden, daß keine derselben fest stehe.

§. 30.

Diejenige, welche glauben, daß die erste Gesezgeber und kluge Köpfe den Menschen den Begriff von den Göttern eingepflanzt haben, scheinen den eigentlichen Gesichtspunct der Frage zu verfehlen; denn die Frage war: Was die Menschen zuerst antrieb, Götter zu glauben?

§. 31.

Digitized by Google

§. 31.

Von dieser Frage weichen sie ab und sagen, einige Gesezgeber haben diesen Begriff zuerst in die Menschen gelegt; sie merken nicht, daß sie auf eine ungereimte Art vorausseżen, was erst erklärt werden sollte. Denn nun könnte man sie immer noch fragen: Wie sind jene Gesezgeber zu dem Begriff von den Göttern gekommen, den ihnen niemand vorher beigebracht hatte?

§. 32.

Ausserdem haben alle Menschen Begriffe von den Göttern, nur keine gleiche. Die Perser z. E. beten das Feuer, die Aegyptier das Wasser, und andere wieder etwas Anderes an. Sehr unwahrscheinlich wäre es aber, anzunehmen, daß alle Menschen von den Gesezgebern gleichsam auf Einen Plaz versammelt, sich über die Götter haben belehren lassen: denn die Nationen waren ehmals unvermischt und einander unbekannt, und die Schiffahrt der Argonauten war, so viel wir aus der Geschichte wissen, die erste.

§. 33.

„Gut! möchte einer sagen; allein vor all diesem haben schon die Gesezgeber und Anführer einzelner Völker diesen Begriff erfunden, und daher verehrt das eine Volk diese, das andere jene Götter.“ Auch das ist thöricht: denn alle Menschen haben

gewisse gemeinschaftliche vorgefaßte Begriffe von Gott, nach welchen er ein seeliges, unvergängliches, allgenügsames, von allem Uebel freies organisches Wesen ist. Es wäre aber ganz unvernünftig, anzunehmen, daß alle von ohngefähr auf dieselbige göttliche Eigenschaften verfallen wären, ohne gleichsam von der Natur selbst dazu angetrieben zu werden. Also nicht durch äusserliche Auferlegung, nicht durch Gesezgebung haben die Menschen gelernt, daß Götter sind.

§. 34.

Auch diejenige, welche sagen, die ersten Beherrscher der Menschen und Verwalter der Staatsgeschäfte haben sich eine höhere Macht und Ehre angemaaßt, um sich das Volk desto unterwürfiger zu machen, und bald nach ihrem Tode seien sie für Götter gehalten worden — auch diese verstehen eigentlich die Frage nicht. Denn wie haben dann diejenige, von welchen sie zu Göttern erhoben worden sind, den Begriff von den Göttern erhalten, den sie auf jene Männer übertrugen? Was also eigentlich eines Beweises bedurfte, wird vorbeigegangen.

§. 35.

Auch von andern Seiten ist diese Behauptung unwahrscheinlich. Denn was von Beherrschern eingeführt wird, dauert — hauptsächlich wenn es ein Irrthum ist — nur so lange sie herrschen; nach ihrem Tode wird es wieder aufgehoben. Ich könnte viele anführen, die während ihres Lebens vergöttert, nach

Digitized by Google

nach ihrem Tode verachtet wurden: wo sie sich nicht etwa unter Götternamen verehren lieſſen, wie Hercules, Jupiters und Alkmenens Sohn.

§. 36.

Denn er soll Anfangs Alkäus geheiſſen haben. Nachher eignete er sich den Namen des Herkules zu, der damals für einen Gott gehalten wurde. Daher sagt das Gerücht, man habe ehemals zu Theben eine dem Herkules geweihte Statue mit der Aufschrift gefunden: Alcäus, Amphitruons Sohn, sezt dem Herkules ein Denkmal der Dankbarkeit.

§. 38.

Diejenige, welche sich auf dieſe Art unter die Götter einschlichen, erreichten einigermaſen ihren Zwek. Die sich aber selbst zu Göttern aufwarfen, wurden eher verachtet.

§. 39.

Diejenige, welche vorgeben, daß die Alte jedes nüzliche Ding für einen Gott gehalten haben, als: Sonne und Mond, Flüſſe und Seeen ꝛc. beschuldigen, noch auſſerdem, daß ihre Meinung ganz unwahrscheinlich iſt, das Alterthum des gröſten Unverſtandes. Es iſt gar nicht glaublich, daß die Alte so einfältig waren, Dinge, die sie vor ihren Augen zu Grund gehen sahen, für Götter zu halten, oder solchen, die von ihnen selbst zerstört und verschlungen wurden, eine göttliche Kraft zuzuschreiben.

§. 40.

Das hat vielleicht noch einigen Grund, die Erde für Gott zu halten, nicht zwar jenen Körper, in welchen gegraben und gepflügt wird, sondern jene sie durchdringende Kraft, jene ewigkeimende und wahrhaft göttliche Natur. Aber Seeen und Ströme und andere nüzliche Dinge für Götter zu halten, das ist wahre Raserei.

§. 41.

Denn so müßte man auch die Menschen und vorzüglich die Philosophen für Götter halten: denn auch sie nüzen uns, auch viele unvernünftige Thiere, Hausthiere, Handwerkszeuge und Alles, wenn es irgend noch etwas Geringeres gibt. Doch das Alles ist zu lächerlich. —

§. 42.

Demokrit verdient gar keinen Glauben. Er will etwas weniger Zweifelhaftes durch etwas Zweifelhafteres beweisen. In der Natur sind viele und mannichfaltige Veranlassungen, durch welche die Kenntniß der Götter unter den Menschen entstanden seyn kann. Daß aber in der Luft, die uns umgibt, grose und menschenähnliche, überhaupt solche Bilder, wie sich Demokrit vorstellt, herumschweben, kann nicht leicht angenommen werden.

§. 43.

Eben dasselbige kann wider Epikur gesagt werden, der glaubt, daß aus den menschenähnlichen Bil-

Bildern, die sich uns im Traume darstellen, die Existenz der Götter abstrahirt worden seie. Warum nicht eben so wohl aus den Vorstellungen von Riesengestalten?

§. 44.

Und — um es mit einemmal zu sagen — allen bisher angeführten Meinungen läßt sich das entgegenhalten, daß wir uns unter Gott nicht nur ein menschenähnliches, lebendes organisches Wesen, sondern auch eine seelige, unsterbliche, allmächtige Natur vorstellen. Ich begreife nicht, wie diejenige, welche sich auf Traumgesichte und die schöne Ordnung der Gestirne berufen, uns erklären können, wie und aus welcher Quelle jene geistigere Verstellungen entsprungen sind.

§. 45.

Auch auf diesen Einwurf antworten einige folgendermasen: „Die erste Idee von den Göttern ist aus Traumbildern und Betrachtung der Welt entstanden; daß aber Gott ewig, unsterblich, vollkommen-glükseelig sei, durch Abstraction von der menschlichen Natur. Gleichwie wir, wenn wir das Maaß eines gewöhnlichen Menschen in Gedanken vergrösern, die Vorstellung von einem Cyclopen bekommen,

— — welcher nicht gleich ist
Einem der Erdbewohner, sondern dem waldigten Felsen,
Der in der weitsten Ferne hoch unter andern emporragt.

Eben so, wenn wir einen Menschen bemerken, der zufrieden und glüklich ist und an allen Gütern einen Ueberfluß hat, erhöhen wir diese Vorstellungen, und das höchste Ideal, das wir bilden können, ist dann unser Gott.

§. 46.

Ferner: Die Alte stellten sich einen Mann von sehr hohem Alter vor, sie vermehrten diese Zeit ins Unendliche, sie verbanden gegenwärtige, verflossene und zukünftige Zeit. So entstand der Begriff des Ewigen, und so sagten sie endlich: Gott ist ewig."

§. 47.

Die Philosophen, welche dieß vorgeben, vertheidigen eine sehr wahrscheinliche Meinung, allein sie versinken nach und nach in einen Cirkel im Beweisen, welcher den Zweifel nur vermehrt. Denn, um einzusehen, daß der Mensch glüklich ist und von da zu der Seeligkeit des höchsten Wesens aufzusteigen, müssen wir vorher wissen, was überhaupt Glükseeligkeit oder was das Ding ist, das Glükliche macht. Glükseeligkeit (Evdämonia) ist nach ihnen ein seeliges (daimonia) und göttliches Wesen. Glükseelig heißt auf griechisch (evdaimon) der einen guten, günstigen Dämon hat. Um also die menschliche Glükseeligkeit zu begreiffen, müssen wir vorher einen Begriff von Gott und Dämon haben; und, um einen Begriff von Gott zu erhalten, vorher einen von einem glüklichen Menschen haben. Da folglich ein Begriff nur von dem andern abhängt, so wird beides für uns unbegreiflich.

Ob

Ob Götter seien?

§. 49.

Weil nicht Alles, was man sich vorstellt, existirt, sondern etwas gedacht werden kann, das nicht existirt, wie z. E. Hippocentaur und Scylla, so werden wir nach der Untersuchung über die menschliche Vorstellungen von den Göttern, auch über die Existenz der Götter Betrachtungen anstellen müssen. Vielleicht wird der Skeptiker in diesem Punct noch fester befunden werden, als andere Philosophen; er gibt zu, daß Götter nach seinen vaterländischen Gewohnheiten und Sitten existiren, er unterläßt nichts, was zu ihrer Anbetung und frommen Verehrung beitragen könnte; aber in philosophischen Untersuchungen hierüber übereilt er sich nicht.

§. 50.

Unter denen, welche Untersuchungen über die Existenz Gottes angestellt haben, behaupteten einige, es sei ein Gott, andere, es sei keiner, und noch andere, man könne eben so wenig sagen, daß er seie, als daß er nicht seie. Daß ein Gott seie, haben viele Dogmatiker gelehrt, und ist ein allgemeiner Volksbegriff.

Digitized by Google

§. 51.

Daß kein Gott sei, behaupteten die sogenannten Atheisten, z. E. Evemerus,

Ein eitler Greis, Verfasser frostiger
Gottloser Schriften —

Diagoras von Melos, Prodicus von Keos, Theodorus und noch viele andere. §. 51. Evemerus §. §. 17. §. 52. Prodicus §. §. 18.

§. 53.

Diagoras von Melos, ein Dithyrambendichter, war Anfangs abergläubisch, wie andere, fieng auch ein Gedicht auf folgende Art an: Alles geschieht durch göttliche Schikung — Einmal geschah ihm von einem Meineidigen Unrecht, und, da dieser nicht bestraft wurde, gieng er so weit, daß er Gott leugnete.

§. 54.

Critias, einer der athenienſischen Tirannen, scheint auch aus der Classe der Atheisten zu seyn. Er sagt, die alten Gesezgeber haben einen Aufseher über alle menschliche Tugenden und Laster erdichtet, damit, aus Scheue vor der göttlichen Strafe, niemand heimlich Unrecht ausübte. Folgendes sind seine ausdrüklichen Worte:

Einst war die Zeit, wo regellos und wild
Der Menschen Leben war, wo die Gewalt
Gesezе gab, wo den Verbrecher nicht
Die Strafe schrekte, und den Guten nicht

Beloh-

Digitized by Google

Belohnung ehrte. Dann erfanden sie
Geseze zur Bestrafung der Verbrecher,
Damit Gerechtigkeit Beherrscherin
Der Menschheit würde, und das Unrecht unterthan,
Wer sündigte, dem folgte Züchtigung.

Allein da die Geseze höchstens nur
Das offenbare Laster zähmten, da man izt
Nur desto mehr im Dunkeln sündigte,
Da sann ein weiser und verschmizter Mann,
Ein Schrekbild zu erfinden, das beim Volk
Die heimlichen Verbrechen, jeden sträflichen
Gedanken, jedes böse Wort
Selbst, unterdrüken sollte — Da erfand
Er eine Gottheit, einen höhern Geist
Deß Leben nie verblüht,
Der Alles sieht, und hört, und weiß,
Für Alles sorgt. Kein sterblich Wort
Entfloh je seinem Ohre, keine That
Je seinem Auge! Selbst die tiefste Einsamkeit
Entzieht dich seinem Blike nicht!

Mit solchen Worten breitete der Mann
Die neue Lehre aus, und nahm
Die Seelen seiner Bürger ein,
Das Wahre hüllte er in Lügen ein —
Damit er tiefer noch das Menschenvolk
Daniederschlüge, lehrt' er es:
Die Götter wohnen dort, woher für Sterbliche
Der Schreken viele kommen, und so viel
Verderben für das menschliche Geschlecht;
Im oberen Gebiete, wo er Blize sich

Her-

Herunterschlängeln sah, wo er
Des Donners fürchterliches Rollen hörte,
Wo der gestirnte Himmel schön sich wölbt,
Ein herrliches, ein schönes Werk
Der größten Künstlerin — der Zeit!
Wo prächtig sich der Sonnenball bewegt,
Und Regen zu der Erde niederstürzt.

So jagte er die Sterbliche in Furcht,
Und darum weiht' er den Unsterblichen
Auch Tempel da und dort
Wie sichs für ihre Würde ziemte.
So tödtet' er das Laster durchs Gesez.

Nachdem Critias noch Weniges hinzugesezt hat, beschließt er:

So dünkt mich überredete zuerst
Ein Mensch die übrige, daß Götter sei'n.

§. 55.

Auch Theodor der Atheiste stimmt damit überein und, wie einige glauben, auch Protagoras der Abderite, da er in seinem Werke von den Göttern die griechische Theologie auf mannichfaltige Art angriff.

§. 56.

Protagoras hat ausdrüklich geschrieben: „Was die Götter betrifft, so weiß ich nicht zu sagen, weder ob noch wie sie sind. Denn Viel hält mich davon zurük." Als deswegen die Athenienser seinen Tod beschlossen hatten, entfloh er und kam auf dem Meere im Schiffbruche um.

§. 58.

Digitized by Google

§. 58.

Auch Epikur hat nach einigen dem Pöbel zwar einen Gott gelaſſen, in der That aber ihn aufgehoben.

§. 59.

Die Skeptiker hingegen ſagten: „Man könne nicht mit mehr Grunde behaupten, daß Götter ſeien, als, als daß keine ſeien,“ weil die Gründe auf beiden Seiten gleichwiegen. Das wird ſich zeigen, wenn wir nur die beiderſeitige Beweiſe kurz durchgehen.

§. 60.

Die Theiſten haben vier Beweiſe: 1) die Uebereinſtimmung aller Menſchen, 2) die regelmäſige Einrichtung der Welt, 3) die ungereimte Folgen des Atheismus, 4) die Widerlegung der Gegengründe.

I) Ueber den Beweis des Daſeins Gottes aus der Uebereinſtimmung der Völker.

§. 61.

Alle Menſchen, ſagen ſie, Griechen und Barbaren, nehmen eine Gottheit an, daher opfern ſie, daher thun ſie Gelübde, bauen Tempel gemeinſchaftlich; nur jedes Volk auf eine andre Art. Begriffe von der Exiſtenz einer Gottheit haben ſie alle. Wäre dieſer Begriff falſch, ſo würden nicht alle übereinſtimmen. Es gibt alſo Götter.

§. 62.

Digitized by Google

§. 62.

Sonst dauren falsche Meinungen und wandelbare Dinge nicht lange, sondern sie sterben mit denen aus, um welcher willen sie erhalten wurden. Könige werden oft von Menschen durch Opfer und Gottesdienst verehrt. Allein dieß geschiehet nur so lang sie leben; wenn sie gestorben sind, verachtet man sie als Unheilige und Verbrecher. Hingegen der Glaube an Götter herrschte von jeher und dauert noch immer fort. Die Geschichte selbst bestätigt ihn.

§. 63.

Wenn wir auch nicht bei den herrschenden Volksbegriffen bleiben, sondern blos vernünftigen und edlen Männern glauben wollen, so sehen wir bald, daß z. B. die Dichtkunst nichts Groses und und Glänzendes hervorgebracht habe, wenn nicht ein Gott mit im Spiele ist, der mit Allmacht über die Begebenheiten waltet. So ist es auch bei Homer in dem von ihm besungenen Krieg der Griechen und Barbaren.

§. 64.

Mit der Dichtkunst stimmt ein ganzer Hause von Physikern überein. Pythagoras, Empedokles, die Joniker, Sokrates, Plato, Aristoteles, die Stoiker, und vielleicht auch jene Gartenphilosophen lassen, wie Epikur ausdrüklich sagt, einen Gott übrig.

§. 65.

Digitized by Google

§. 65.

Gleichwie wir nun, wenn von einem Gegenstande des Gesichts die Rede ist, billig denjenigen glauben würden, welche das schärfste Gesicht haben; und bei einem Gegenstande des Gehörs denen, welche das feinste Gehör haben; eben so sollten wir bei einem Gegenstande des Nachdenkens niemand anders glauben als den Scharfsinnigsten und Vernünftigsten, dergleichen die Philosophen sind.

§. 66.

Die Gegner pflegen ihnen einzuwerfen, daß die Menschen auch von den fabelhaften Geschichten aus der Unterwelt gemeinschaftliche Begriffe haben, und die Uebereinstimmung der Dichter für die Wahrheit derselben noch mehr als für die Existenz der Götter anführen können. Und doch halten wir jene Fabeln von den Unterirrdischen nicht für wahr.

§. 67.

Wie wenn wir nicht wüßten, daß nicht nur die Fabeln von der Unterwelt, sondern überhaupt alle Fabeln einen Widerspruch und eine innere Unmöglichkeit in sich fassen! So die Geschichte des Tityus und Tantalus. (§§. 68. 69. 70.)

§. 71.

Die Fabel also führt ihre eigene Widerlegung schon bei sich. Allein die Ueberzeugung von den Göttern ist nicht nur nichts Widersprechendes, sondern

dern auch etwas mit der Sache selbst vollkommen Uebereinstimmendes — —

§§. 72 — 74.

Die Seelen dauern nach dem Tode fort und werden Dämonen. Wenn es aber Dämonen gibt, so muß es auch Götter geben. Die gewöhnliche Ideen von den Geschichten der Unterwelt sind also der Existenz Gottes nicht zuwider.

II. Ueber den Beweis aus der regelmäßigen Einrichtung der Welt.

§. 75.

Da die Materie, sagen sie, an und für sich selbst ohne Bewegung und Figur ist, so muß sie von einer andern Ursache bewegt und gebildet werden. Und gleichwie wir, wenn wir eine schöne metallene Figur sehen, den Meister zu erfahren begierig sind, weil die träge Materie sich nicht selbst bilden könnte, eben so, wenn wir die Materie des Weltalls in Bewegung, schön gebildet und ausgeschmükt sehen, ist es billig, daß wir nach der Ursache dieser Bewegung und mannichfaltigen Ausschmükung fragen.

§. 76.

Es ist aber wahrscheinlich, daß jene Ursache nichts anders ist, als eine gewisse Kraft, welche diese Erde eben so, wie die Seele unsern Körper, durchdringt. Diese Kraft wird nun entweder durch sich selbst oder durch eine andere bewegt. Wird sie durch

durch eine andere bewegt, so muß diese wieder von einer andern bewegt werden, und so ins Unendliche, welches ungereimt ist. Es gibt also ein Wesen, das die Kraft der Bewegung in sich selbst hat, das göttlich und ewig ist: denn entweder bekam es diese Kraft erst in der Zeit oder hatte es sie von Ewigkeit. Daß es sie erst in der Zeit empfangen habe, dazu ist gar kein Grund da. Es gibt also eine ewige Kraft, welche die Materie bewegt, die immer neue Abwechselungen und Gestalten in ihr hervorbringt. Es ist also ein Gott.

§. 77.

Ferner: Was etwas Vernünftiges und Verständiges hervorbringt, das muß selbst vernünftig und verständig seyn. Eben die Kraft aber, von der wir vorher sagten, kann Menschen hervorbringen. Es muß also eine Vernünftige und Verständige Macht seyn. Da dieß Eigenschaft einer göttlichen Natur ist, so müssen Götter seyn.

§§. 78 — 85

sollen beweisen, daß die Welt Ein Ganzes, wie z. E. eine Pflanze oder ein Thier sei, (nicht nur, wie Eine Kette, oder Eine Heerde,) daß sie aber von einer gewissen Kraft oder Seele zusammengehalten werden müßte. Ihre Einrichtung und Umfang lasse sich nicht anders erklären, als wenn man eine vernünftige, höchste, beste Kraft, d. h. Gott annehme.

§. 88.

Cleanthes hat so geschlossen: Wenn ein Wesen vortreflicher ist, als ein anderes, so wird es auch ein vortreflichstes Wesen geben; Wenn eine Seele besser ist als eine andere, so wird es auch eine beste Seele geben; Wenn ein Thier vorzüglicher ist, als ein anderes, so wird es auch ein vorzüglichstes Thier geben. Kein Wesen auf dieser Erde, keine Seele, kein Thier, konnte seiner Natur nach ins Unendliche erhöht werden.

§. 89.

Nun ist ein Thier vortreflicher als das andere, z. E. ein Pferd ist besser als eine Schildkröte, ein Ochse besser als ein Esel, ein Löwe besser als ein Ochse: der Mensch aber an Seele und Körper das edelste auf dieser Erde lebende Wesen: es wird also ein allervortreflichstes und bestes lebendes, organisirtes, empfindendes Wesen geben.

§. 90.

Der Mensch kann dieß nicht seyn. Wo nicht alle, doch die meiste Zeit seines Lebens, bringt er unter Vergehungen hin. Wenn er auch je zur Tugend gelangt, so geschieht es spät und erst am Abend seines Lebens. Er ist überhaupt ein schwaches Geschöpf, hat unzählige Bedürfnisse, z. E. Speise und Kleidung und was sonst noch zur Verpflegung des Körpers gehört. Diese Bedürfnisse sind wie ein grausamer Tirann, der uns stets beobachtet, und seinen

nen täglichen Tribut von uns fordert; wenn wir ihm denselben nicht mit Waschen und Salben, mit Bekleiden und Speisen darreichen, so droht er uns Krankheit und Tod — —

§. 91.

Das beste vortreflichste Wesen muß also weit vollkommener, als der Mensch, es muß mit allen höchsten Vorzügen ausgeschmükt und von allen Mängeln frei seyn. Ein solches Wesen ist das Nämliche mit Gott. Es ist also ein Gott.

§. 92—94.

Eine trefliche Stelle aus Xenophons Denkr. des Sokr. (B. I. S. 422. ed. Steph.) deren Sinn im §. 95. halb und schief dargestellt wird. Die Beweise des Sokrates für Gottes Dasein und Vorsehung sind zu bekannt, als daß ich sie hier übersezen dürfte.

§. 95.

So Xenophon. Seine Vorstellung ist kurz folgende: Da viel Erde und Flüssigkeit in der Welt ist und du nur einen kleinen Theil davon an dir hast, da viel Verstand in der Welt ist, von dem du nur einen kleinen Theil besizst, so ist die Welt ein verständiges Wesen, also Gott.

§. 96.

Ueber diesen Beweis machen sich einige lustig, indem sie andere ähnliche Säze und Begriffe mit demselben verbinden und vergleichen. Sie sagen: du

Digitized by Google

haſt einen ſehr geringen Theil von der Erde, dem Waſſer, Feuer, und der Luft in der Welt an dir. Du haſt auch von der vielen Galle, Phlegma und Blut in der Welt nur wenig an dir. Daher folgt, daß die Welt auch Galle und Blut hervorbringe, welches ungereimt iſt.

§. 97.

Jene aber antworten und ſagen: dieſe Vergleichung ſeie der Xenophontiſchen ganz ungleich. Bei jenem iſt von den einfachen, urſprünglichen Körpern die Rede, von Luft, Feuer, Waſſer, Erde. Jene aber ſpringen in ihrer Vergleichung auf die zuſammengeſezte Körper über, Galle, Blut — —

§. 98.

Die Sache läßt ſich auch ſo vorſtellen: Wäre nichts Irrdiſches in der Welt, ſo wäre auch an dir nichts Irrdiſches; Wäre nichts Flüſſiges in der Welt, ſo wäre auch an dir nichts Flüſſiges. Eben ſo iſts mit Feuer und Luft. Wäre alſo in der Welt kein Verſtand, ſo wäre auch in dir keiner. Nun iſt Verſtand in dir; Alſo iſt auch in der Welt. Darum iſt die Welt verſtändig, und weil ſie dieß iſt, Gott.

§. 99.

Eben ſo viel Stärke hat folgender Beweis: Wenn du ein ſchöngearbeitetes Bild ſäheſt, würdeſt du noch zweifeln, ob es ein verſtändiger Künſtler verfertigt habe? oder würdeſt du dich zurükhalten können, dieß zu vermuthen, und die Vortreflichkeit

des

Digitized by Google

des Werks sammt der Kunst des Meisters zu bewundern?

§. 100.

Solltest du also beim Anblik eines körperlichen Bilds an seinen Urheber denken und doch bei der inneren Anschauung deines Geists, der in so manchen Rükſichten etwas viel Gröseres als jedes Bild, als jede Mahlerei ist, glauben können, daß er durch Zufall entstanden, daß er nicht eigentlich erschaffen, nicht von einem allmächtigen und allweisen Meister, der die ganze Welt erfüllt, regiert, erhält und beglükt, hervorgebracht worden sei? Dieser Geist ist Gott. Es sind also Götter.

§. 101.

Zeno von Cittium, von Xenophon veranlaßt, schließt so: Was vernünftige Keime oder Keime vernünftiger Wesen hervorbringt, das ist selbst vernünftig; Nun bringt die Welt ꝛc. Also ꝛc.

§. 104.

Ausserdem sagt Zeno: Wenn das Vernünftige vortreflicher, als das Unvernünftige, und die Welt unter Allem das Vortreflichste ist, so ist die Welt etwas Vernünftiges.

Eben so argumentirt er über das Geistige und Belebte: das Geistige ist besser als das Nichtgeistige, das Belebte besser als das Lebloſe. Nun ist nichts Besseres als die Welt. Die Welt also ist etwas Beseeltes und Lebendiges.

§. 105.

Auch beim Plato ist eine Stelle, die im Grunde dasselbige sagt. Sie lautet also: „Lasset uns nun untersuchen, aus welcher Ursache Gott schuf und dieß Weltall zusammenfügte? Er war gut; der Gute aber beneidet niemand. Alles also, was er hervorbringen wollte, hat er sich selbst, so viel möglich, ähnlich gemacht. Dieser Grund der Weltschöpfung ist wohl der vernünftigste und würdigste."

§. 106.

Kurz nachher sezt er noch folgende Worte hinzu: „Daher schloß Gott die Seele in den Körper ein, in die Seele aber legte er Verstand, und auf diese Art sann er das beste herrlichste Werk aus — Man sagt also billig, diese Welt seie ein beseeltes organisches Wesen, und wahrhaft vernünftig, weil sie durch einen göttlichen Verstand hervorgebracht ist."

§. 107.

Im Grunde ist diese Vorstellung einerlei mit der Zenonischen. Auch Zeno sagt, das Weltall seie das schönste Werk, und werde mit Recht für ein beseeltes, vernünftiges und verständiges, organisches Wesen gehalten.

§. 108—110.

Einwurf wider den Zenonischen Beweis und Beantwortung desselben.

§. 111.

Digitized by Google

§. 111.

Die Stoiker und die mit ihnen übereinſtimmen pflegen auch aus der Bewegung der Welt das Daſein Gottes zu erweiſen. Daß die Welt wirklich bewegt wird, weiß ein jeder aus Erfahrung. Bewegt wird ſie entweder von der Natur oder durch eigene Willkühr, oder durch einen Wirbel und aus Nothwendigkeit.

§. 112.

Daß ſie durch einen ſolchen Wirbel oder durch Nothwendigkeit bewegt werde, iſt nicht wohl möglich. Dieſer Wirbel iſt entweder ordnungslos oder ordentlich. Wäre er ordnungslos, ſo könnte er nichts regelmäſig bewegen. Bewegt er aber etwas ordnungsmäſig und harmoniſch, ſo iſt er etwas Göttliches, etwas von den Göttern Entſprungenes.

§. 113.

Wäre er nicht verſtändig und göttlich, ſo würde er dieß Weltall nie in eine regelmäſige und wohlthätige Bewegung ſezen. So iſt er aber auch kein Wirbel mehr, denn dieſer iſt etwas Ordnungsloſes und Schnellvorübergehendes — — Die Welt kann alſo nicht, wie Demokritus ſagt, durch einen Wirbel und aus Nothwendigkeit bewegt werden.

§. 114.

Die Welt kann auch nicht von einer vernunftloſen Natur bewegt werden: denn ein vernünftiges Weſen iſt etwas Vollkommneres. Solche Weſen gibt

es aber in der Welt. Die Welt muß also selbst von einem vernünftigen Wesen nach gewissen Gesezen bewegt werden — dieß Wesen ist Gott.

§. 115.

Die Maschinen, welche sich selbst bewegen, sind bewundernswürdiger als andere. Wir staunen die Archimedische Sphäre an, in welcher sich Sonne, Mond und die übrige Gestirne bewegen. Wir bewundern aber nicht sowohl die hölzerne Körper oder ihre Bewegung, sondern den Künstler und die Ursachen der Bewegung. Je bewundernswürdiger nun das Empfindende als das Nichtempfindende ist, desto bewundernswürdiger sind auch die Ursachen, welche jenes in Bewegung sezen.

§. 116.

Ein Pferd ist etwas Bewundernswürdigeres, als eine Pflanze, darum verdient auch die bewegende Ursache desselben eine grösere Bewunderung. Ein Elephant ist etwas Vortreflicheres als ein Pferd, darum ist aber auch die bewegende Kraft einer so ungeheuren Last mehr zu bewundern —

§. 117.

Bewundernswürdiger aber als dieß Alles sind Sonne, Mond und Sterne, und vor allem andern die Welt, welche die erste Ursache dieser Dinge ist. Die Ursache eines Theils erstrekt sich nicht auf das Ganze, die Ursache des Ganzen aber auf die Theile. Daher ist die Ursache des Ganzen etwas Vortreflicheres.

§. 118.

Digitized by Google

§. 118.

Da nun die Natur der Welt Ursache der ganzen schönen Einrichtung derselben ist, so ist sie auch Ursache der Theile. Ist diese Natur Ursache der Theile, so ist sie die beste. Ist sie die beste, so ist sie vernünftig und verständig, und muß auch ewig seyn. Ein solches Wesen aber ist ein Gott. Es ist also ein Gott.

§. 119.

In einem jeden zusammengesezten natürlichen Körper ist ein herrschender Theil. Bei uns z. B. glaubt man entweder, er sei im Herzen, oder im Gehirne oder sonst irgendwo; Bei den Pflanzen bald da bald dort, bei einigen in der Wurzel, bei andern in den Blättern, bei noch andern im Marke.

§. 120.

Da nun die Welt von der Natur regiert wird und ein zusammengesezter Körper ist, so muß auch in ihr ein herrschender Theil und eine erste Ursache der Bewegung seyn. Dieß kann aber nichts anders seyn, als die Natur der Dinge, welche Gott ist. Es ist also ein Gott.

§. 121.

Einige wenden vielleicht ein: „Auf diese Art würden Erde und Luft die herrschende und vorzügliche Theile der Welt seyn, denn ohne diese kann sie nicht bestehen. Wir werden also Erde und Luft Gott nennen müssen.“

§. 122.

Dieß ist ein schwacher Einwurf. Es ist eben als wenn man sagen wollte: eine Mauer seie an einem Hause der beste und wichtigste Theil, denn ohne sie würde das Haus zusammenfallen. Es ist wahr, ohne die Mauer mag das Haus nicht stehen können, allein deswegen ist die Mauer nicht besser und vorzüglicher als der Hausherr selbst. Eben so kann in dieser Welt ohne Erde und Luft das Ganze nicht bestehen, aber deswegen sind sie doch nicht vortreflicher als jene Natur, welche die Welt regiert und dieselbige mit Gott ist. Es ist also ein Gott.

III) Beweis des Theismus aus den ungereimten Folgen des Atheismus.

§. 123.

— Wenn keine Götter sind, so gibt es keine Religion, welche das wünschenswürdigste aller Dinge ist. Religion ist die Wissenschaft der Verehrung der Götter. Was nicht existirt, kann nicht verehrt werden; es kann auch keine Wissenschaft desselben geben — Wenn es also keine Götter gibt, so gibt es auch keine Religion. Nun gibt es eine Religion. Folglich müssen Götter seyn.

§. 124.

Wenn keine Götter sind, so gibt es keine Heiligkeit, welches nichts anders als ein gerechtes Betragen gegen die Götter ist. Nach den unter allen

allen Menschen angenommenen Begriffen gibt es eine Heiligkeit, aus welcher auch das Heilige entspringt. Es gibt also eine Gottheit.

§. 125.

Wenn keine Götter sind, so wird die Weisheit aufgehoben, welche die Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge ist. — Diese wäre nicht möglich, wenn es nur Menschen und keine Götter gäbe. Da es aber ungereimt zu sagen ist, es gebe keine Weisheit, so ist es auch ungereimt, die Götter zu leugnen.

§. 126.

Ferner: Wenn Gerechtigkeit aus dem Verhältnisse der Menschen unter sich und mit den Göttern entspringt, so wird es auch keine Gerechtigkeit geben, wenn es keine Götter gibt; welches ungereimt ist.

§. 132.

Noch kömmt hinzu: Wenn keine Götter sind, so gibt es auch keine Wahrsagerkunst, keine Wissenschaft, welche die den Menschen von den Göttern gegebene Zeichen beobachtet und auslegt, keine von den Göttern begeisterte Weissager, keine Astrologie, keine Orakel, keine prophetische Träume. Ungereimt aber ist es, eine so grose Menge von Thatsachen aufzuheben, die von allen Menschen geglaubt werden. Es sind also Götter.

IV. Ge-

Digitized by Google

IV. Gegengründe der Atheisten.

§. 137.

— Daß es aber auch den Atheisten nicht an gleich starken Gründen fehle, müssen wir izt zeigen.

§. 138.

Wenn es Götter gibt, so sind sie Thiere. Mit dem nämlichen Grunde, womit die Stoiker beweisen, daß die Welt ein Thier ist, kann man auch zeigen, daß Gott eines ist. Ein Thier ist etwas Vortreflichers als etwas, das nicht Thier ist. Nichts ist aber vortreflicher als Gott. Folglich ist Gott ein Thier. Dieser Saz wird auch durch die gewöhnliche Begriffe der Menschen bestätigt. Pöbel und Dichter und eine Reihe der besten Philosophen nehmen ihn an. Eben damit gilt nun auch Alles, was aus diesem Saze folgt.

§. 139.

Wenn die Götter Thiere sind, so empfinden sie: denn Empfindung gehört zu der Natur des Thiers. Wenn sie empfinden, so müssen sie Gefühl für das Saure und Süße haben. So wie sie Empfindungswerkzeuge für das Sinnliche überhaupt nöthig haben, eben so brauchen sie auch ein Werkzeug des Geschmaks. Es ist also ein höchst unwahrscheinlicher Fall, daß es Gott an Sinnen, ja daß es ihm nur an einem einigen fehle.

§. 140.

Digitized by Google

§. 140.

Hätte der Mensch mehrere Sinne, so wäre er ein vollkommeneres Geschöpf. Man sollte also eher, wie Carneades sagte, Gott samt den fünf menschlichen Sinnen noch mehrere zuschreiben, (um desto mehrere Dinge einsehen zu können,) als ihm sogar auch jene fünf nehmen. Man muß also sagen, Gott habe einen Geschmak, durch welche er die Gegenstände desselben empfindet.

§. 141.

Empfindet er durch den Geschmak, so empfindet er das Bittere und Süße und wird durch die Empfindung des Einen beleidigt, durch die Empfindung des Andern ergözt. Wer durch Einiges beleidigt wird, ist des Misvergnügens und einer Veränderung ins Schlimmere fähig. Ist er aber dieß, so ist er dem Untergang unterworfen. Wären also Götter, so wären sie vergänglich. Folglich sind keine Götter.

§. 142.

Ist ein Gott, so ist er ein Thier. Ist er ein Thier, so empfindet er: denn eben dadurch unterscheidet sich ein Thier von andern Dingen. Empfindet er, so hört, sieht, riecht, fühlt er.

§. 143.

Ist dem wirklich so, so kann jeder Sinn so wohl eine Quelle des Vergnügens als Misvergnügens für ihn werden. Das Gesicht beut schöne, symme-

ſymmetriſche, aber auch häßliche Gegenſtände, das Gehör harmoniſche, aber auch widerliche Töne dar. Eben ſo iſt es auch mit andern Sinnen. Folglich muß manches unangenehm für Gott ſeyn u. ſ. w. (wie §. 141.)

§. 144. 145.

Laſſet uns dieß nur an einem Sinne noch beſtätigen, an dem Geſicht. Wenn er ein Thier iſt, ſo iſt er ganz Geſicht: denn, wie ein Dichter ſagt, Gott iſt ganz Geſicht, ganz Seele, ganz Gehör. Wenn Gott ſieht, ſo ſieht er das Weiſſe und das Schwarze. Weil aber das Weiſſe unſer Auge ausdehnt und unſern Blik zerſtreut, das Schwarze ihn zuſammenzieht und verwirrt, ſo muß eben dieß auch mit dem Blike Gottes geſchehen. Iſt aber Gott der Ausdehnung und Zuſammenziehung fähig, ſo iſt er auch dem Untergang unterworfen u. ſ. w. (§. 143.)

§. 146.

Jede Empfindung durch die Sinne iſt eine Veränderung. Es iſt unmöglich, daß ein Subject, das eine Empfindung erhält, nicht verändert werde; es muß nach derſelben in einem andern Zuſtand ſeyn, als vor derſelben. Wenn alſo Gott empfindet, ſo wird er verändert. Wenn er verändert wird, ſo iſt er veränderlich;

§. 147.

Iſt er veränderlich, ſo kann er auch ins Schlimmere verändert werden, und, wenn dieß iſt, auch untergehen u. ſ. w. (§. 145.)

§. 148.

§. 148.

Ist ein Gott, so ist er entweder endlich oder unendlich. Unendlich kann er nicht seyn, denn da müßte er zugleich unbeweglich und leblos seyn. Unbeweglich: denn, wenn sich das Unendliche bewegte, so müßte es aus einer Stelle in die andere treten; was aber aus einer Stelle in die andere tritt, ist an irgend einer Stelle; was an irgend einer Stelle ist, das ist endlich; folglich was unendlich ist, ist unbeweglich; oder, wenn es sich bewegt, ist es nicht unendlich.

§. 149.

Gleicherweise müßte das Unendliche auch leblos seyn: denn, wenn es von einer Seele zusammengehalten wird, so hat es einen mittleren Theil und Grenzen auf beiden Seiten. Am Unendlichen ist aber nichts Mittleres und nichts Aeusserstes. Darum kann das Unendliche nicht beseelt seyn. Wenn also die Gottheit unendlich ist, so ist sie unbeweglich und seelenlos. Nun bewegt sich die Gottheit und wird für beseelt gehalten. Folglich gibt es keinen unendlichen Gott.

§. 150.

Aber auch keinen endlichen: denn weil das Endliche ein Theil vom Unendlichen, und das Ganze vollkommener als die Theile ist, so ist offenbar, daß in diesem Falle das Unendliche vollkommener als Gott selbst seyn und die göttliche Natur weit übertreffen

treffen würde. Ungereimt wäre es aber, zu sagen, daß es etwas Besseres als Gott, daß es etwas Vortreflicheres als die göttliche Natur gebe. Gott ist also auch nicht endlich. Wenn er aber weder unendlich noch endlich ist, und sich kein dritter Fall denken läßt, so ist Gott — Nichts.

§. 151.

Ist ein Gott, so ist er entweder körperlich oder unkörperlich. Unkörperlich ist er nicht, denn das Unkörperliche ist unbeseelt, gefühllos und unthätig. Körperlich auch nicht, denn jeder Körper ist veränderlich und sterblich. Die Gottheit aber ist unsterblich. Es ist also kein Gott.

§. 152.

Wenn ein Gott ist, so ist er ein lebendes, empfindendes, organisches Wesen. Ist er dieß, so muß er vollkommen tugendhaft und glükselig seyn: denn ohne Tugend ist keine Glükseligkeit. Ist er vollkommen tugendhaft, so muß er alle Tugenden besizen. Nun besizt er aber nicht alle, keine Enthaltsamkeit, keine Geduld: denn es gibt nichts, von dem sich Gott mit Mühe enthalten, nichts das er geduldig ertragen könnte.

§. 153.

Enthaltsamkeit ist eine solche Stimmung der Seele, nach welcher man die Gesezze der gesunden Vernunft nicht überschreitet; oder sie ist eine Tugend,

Tugend, die uns über das, worinn sich andere nicht leicht mäßigen können, erhebt. Enthaltsam ist — nicht der, welcher sich bei einer schon halbtodten Altmutter mäßigt, sondern der, welcher, wenn er eine Lais oder Phryne genießen könnte, sich selbst beherrscht.

§. 154.

Geduld ist eine practische Kenntniß dessen, was zu ertragen und nicht zu ertragen ist; oder eine Tugend, welche uns über das erhebt, was schwer zu ertragen scheint: denn geduldig ist der, welcher unter dem Brennen und Schneiden stark bleibt, nicht der, welcher Honigtrank schlürft.

§. 155.

Gott wird also manches mit Anstrengung dulden, von manchem sich mit Mühe enthalten müssen, oder jene zwo Tugenden nicht besizen.

§. 156.

Besizt er aber jene Tugenden nicht, so wird er — denn es gibt kein Mittelding zwischen Tugend und Laster — die entgegengesezte Laster, nämlich Weichlichkeit und Ungeduld, an sich haben. Gleichwie der, welcher nicht gesund ist, krank ist, so ist der, welcher nicht enthaltsam und geduldig ist, in die entgegengesezte Laster versunken. Dieß aber von Gott zu sagen, ist widersinnisch.

§. 157.

Wenn es Dinge gibt, von denen sich Gott mit Mühe enthält und die er geduldig ertragen muß, so muß es auch Dinge geben, die eine Veränderung ins Schlimmere bei ihm hervorbringen und ihm Unruhe verursachen. Er wäre also der Unruhe, der Verschlimmerung und folglich auch des Untergangs fähig. Ist also ein Gott, so ist er sterblich. Da nun das Zweite nicht ist, so ist auch das Erste nicht.

§. 158.

Noch kommt hinzu, daß, wenn Gott alle Tugenden besizt, er auch Tapferkeit besizt. Besizt er diese, so hat er eine Kenntniß der Dinge, welche fürchterlich oder nicht fürchterlich sind oder zwischen beiden mitten inne liegen. Ist dem so, so ist etwas für Gott fürchterlich.

§. 159.

Denn der Tapfere ist nicht deswegen tapfer, weil er weiß, was für einen andern fürchterlich ist, sondern deswegen, weil er das für ihn selbst Fürchterliche kennt. Diese zween Fälle dürfen nicht verwechselt werden. Ist also Gott tapfer, so ist etwas für ihn fürchterlich.

§. 160.

Ist etwas für Gott fürchterlich, so ist auch etwas, das eine unangenehme Empfindung in ihm hervorbringt. Er ist also auch sterblich u. s. w. (wie §. 157.)

§. 161.

Digitized by Google

§. 161.

Wenn Gott alle Tugenden beſizt, ſo beſizt er auch Seelengröſe. Beſizt er dieſe, ſo hat er auch die Fähigkeit, ſich über alle Zufälle zu erheben. Es muß ihm alſo Vieles begegnen, über das er ſich erhebt. Iſt dem ſo, ſo muß ihm Vieles, das ihm begegnet, unangenehm ſeyn. Er iſt alſo ſterblich u. ſ. w. (§. 160.)

§. 162.

Wenn Gott alle Tugenden beſizt, ſo beſizt er auch Klugheit. Beſizt er Klugheit, ſo hat er auch Kenntniß des Guten, Böſen und Gleichgültigen. Er weiß alſo, was gut, was bös, was gleichgültig iſt.

§. 163.

Da nun auch der Schmerz unter die Mittelding gehört, ſo kennt er auch den Schmerzen und ſeine Natur. Wenn das iſt, ſo muß er auch eine Empfindung des Schmerzens haben: denn wie könnte er ſonſt einen Begriff von demſelbigen haben? Gleichwie ein Blindgebohrner, der noch nie ſchwarz oder weiß geſehen hat, keinen Begriff von einer Farbe haben kann: eben ſo kann Gott keinen Begriff vom Schmerzen haben, wenn er ihn nicht ſelbſt erfahren hat.

§. 164.

Wenn auch wir, die wir ſchon ſo oft Schmerz empfunden haben, uns von den Schmerzen des Podagra keinen deutlichen, unterſcheidenden Begriff

machen können, ohnerachtet uns entweder der Podagriſte ſelbſt oder ein anderer denſelben beſchreibt, indem ihn ein jeder wieder anders ſchildert, und der eine ihn einem gewaltſamen Umdrehen, der andere einem Zerreiſſen, der dritte einem Stechen vergleicht — Wenn alſo das bei uns ſo iſt, wie viel weniger wird Gott, der nie keinen Schmerzen empfindet, einen Begriff von demſelben haben können?

§. 165.

„Ganz gut!“ ſagen ſie, „Schmerzen hat er nicht empfunden, aber Vergnügen, und aus dieſem hat er ſich einen Begriff vom Schmerzen gebildet.“ Allein das iſt thöricht. Denn erſtlich iſt es unmöglich, daß der, welcher keinen Schmerzen erfahren hat, einen Begriff von Vergnügen habe, welches nichts anders als Entfernung alles Schmerzhaften iſt.

§. 166.

Zweitens: wenn wir auch jene Behauptung zugeben, ſo folgt doch wieder aus derſelben, daß Gott ſterblich ſei: denn wenn Gott einer ſolchen Abwechſelung und Zerſtreuung, wie zum Vergnügen gehört, fähig iſt, ſo iſt er auch einer Veränderung ins Schlimmere und des Untergangs fähig u. ſ. w. (§. 161.)

§. 167.

Wenn Gott alle Tugenden und beſonders Klugheit beſizt, ſo beſizt er auch die Tugend einen guten Entſchluß zu faſſen, welche nichts anders

anders als Klugheit in der Berathschlagung ist. Gott berathschlagt also bei sich.

§. 168.

Wenn er berathschlagt, so muß ihm etwas dunkel seyn, weil er sonst keinen Grund dazu hätte. Der Gegenstand der Berathschlagung ist immer etwas Ungewisses; sie ist eigentlich eine Untersuchung, wie wir uns in der gegenwärtigen Lage gut betragen sollen. Nun ist es ungereimt zu sagen, daß Gott sich nicht berathschlage und die Tugend der guten Entschließung nicht besize. Wenn er aber diese besizt, so muß ihm etwas dunkel seyn.

§. 169.

Wenn aber Gott etwas dunkel ist, so kann ihm wohl nichts dunkler seyn, als dieß: ob es in der Unendlichkeit etwas gebe, das ihm den Untergang bringen könnte? Ist ihm aber das dunkel, so wird die Furcht für dem Untergange unruhige Gemüthsbewegungen in ihm hervorbringen.

§. 170. 171.

Ist er aber in einer solchen Gemüthslage, so ist er u. s. w. (wie §. 166.)

Wenn aber Gott nichts dunkel, nichts unbekannt ist, sondern wenn er alles von selbst und seiner Natur nach begreifft, so besizt er keine Kunst. Gleichwie wir vom Frosch und vom Delphin nicht sagen, daß sie die Kunst zu schwimmen verstehen, weil sie diese Geschiklichkeit von der Natur empfan-

gen haben: eben so können wir auch von Gott, welcher alles von Natur versteht, nicht sagen, daß er eine Kunst besize: denn die Kunst erreicht erst etwas, das man vorher nicht kannte und nicht verstand.

§. 172.

Wenn nun Gott keine Kunst besizt, so besizt er auch keine Kunst des Lebens, und, wenn dem so ist, keine Tugend. Ein Gott ohne Tugend aber ist ein Unding. Auch muß dieser Gott ohne Tugend, der aber die Eigenschaft der Vernunft hat, das, was der Tugend entgegengesezt ist, das Laster besizen.

§. 173.

Lasterhaft kann Gott nicht seyn; er muß also eine Kunst besizen, folglich ihm etwas unbekannt seyn. Daraus folgt aber, daß er sterblich seyn müßte (§. 169). Nun kann er dieß nicht seyn. Es ist also kein Gott.

§. 174.

Wenn er, wie wir erinnert haben, keine Klugheit besizt (§. 162. 167. f.), so besizt er auch keine Mäßigung, welche nichts anders als eine Fertigkeit ist, im Begehren und Verabscheuen den Urtheilen der Klugheit zu folgen.

§. 175.

Wenn es nichts gibt, das Gottes Begierden in Bewegung sezt, nichts, das ihn an sich zieht, wie können wir ihm nach dem vorausgesezten Begriff die Tugend

Digitized by Google

Tugend der Mäßigung zuschreiben? (§. 174.) Eben so wenig als einer leblosen Statue!

Wenn wir aber Gott diese Tugenden nehmen, so nehmen wir ihm zugleich Gerechtigkeit und die übrigen. Wenn Gott keine Tugenden besizt, so existirt er nicht. Nun ist das Erste, also auch das Lezte.

§. 176 — 179.

kommen zwei äusserst platte Einwürfe vor: 1) Wenn Gott Tugend besize, so seie seine Tugend etwas Vollkommeners als er selbst, er also nicht der Vollkommenste. 2) Da er unmöglich stumm seyn könne, so müsse er eine Sprache reden; da man aber nicht sagen könne, welche er eher als die andere reden sollte und man nicht wüßte, daß sie ihn jemand gelehrt hätte, so müsse er nur keine reden, also nicht existiren.

§. 180.

Wenn ein Gott ist, so ist er entweder körperlich oder unkörperlich. Unkörperlich kann er wegen der obenangeführten Ursachen nicht seyn (§. 151). Wenn er aber körperlich ist, so ist er entweder aus den Elementen zusammengesezt, oder ein elementarischer Körper. Ist er zusammengesezt, so ist er zerstörbar: denn was aus Zusammenfügung enstund, muß, wenn es getrennt wird, untergehen.

§. 181.

Ist er aber ein elementarischer Körper, so ist er entweder Feuer oder Luft oder Wasser oder Erde.

Er mag aber von dem Allem seyn, was er will, so ist er etwas Lebloses und Unvernünftiges; u. s. w.

§. 182.

Noch andere Beweise hat Carneades in Form eines Sorites gegeben, die sein Freund Clitomachus als sehr gründliche und starke Beweise aufgezeichnet hat. Sie lauten also: Wenn Jupiter Gott ist, so ist es auch Neptun, da er sein Bruder ist — —

§. 183.

Wenn Neptun Gott ist, so wird es auch Achelous seyn; wenn es dieser ist, wird es auch Nilus seyn, und jeder Fluß; wenn es jeder Fluß ist, so werden auch die Bäche Götter seyn, und wenn die Bäche, auch die Ströme. Da nun die Bäche keine Götter sind, so ist auch Jupiter kein Gott. Es gibt also keine Götter.

§. 184.

Ja auch, wenn die Sonne Gott ist, so wäre es auch der Tag: denn dieser ist nichts anders als die Sonne über der Erde. Wenn der Tag Gott ist, so ist es auch der Monat: denn dieser besteht aus Tagen. Wenn es der Monat ist, so ist es auch das Jahr. Da nun dieß nicht ist, so ist auch die erste Vorausseszung falsch. — —

§. 185 — 190.

bringt er noch mehrere dergleichen Soriten des Carneades vor, die wir übergehen, weil sie um nichts besser sind, als die vorhergehende.

V. Skepti-

V. Skeptisches Resultat.

§. 191.

Dieß sind die Beweise der dogmatischen Philosophen so wohl für als wider das Dasein der Götter. Daher entsteht die Zurükhaltung des Beifalls unter den Skeptikern, besonders, da zu den widerstreitenden Meinungen der Philosophen, auch noch die Ungleichheit der Meinungen über die Götter im gemeinen Menschenleben hinzukommt.

§. 192.

Der Eine denkt so, der Andere anders von den Göttern. Beinahe nirgends ist Uebereinstimmung. Weder alle Meinungen können wahr seyn, weil sie einander widersprechen; noch einige, weil sie gleiche Stärke haben, welches auch die fabelhafte Erdichtungen der Theologen und Poeten bestätigen, welche voll Impietät sind.

§. 193.

Daher züchtigt auch Xenophanes den Homer und Hesiod in folgenden Versen:

Alles was bei Menschen schändlich und tadelhaft wäre,
Diebstahl und Ehbruch selbst, und hinterlistige Ränke
Haben Homer und Hesiodus einst von den Göttern gesungen.

§. 194.

Wir haben also gezeigt, daß aus all dem, was die dogmatische Philosophie von den Principien der Dinge lehrt, nichts als Zurükhaltung des Beifalls folge.

Kein vernünftiger und moralischer Gottesverehrer wird durch diese Gründe in seinem Glauben wankend gemacht werden — bei mir haben sie vielmehr immer die entgegengesezte Wirkung hervorgebracht. Wohl aber werden sie ihm Gelegenheit geben können, über unsere Begriffe von Gott und den Ursprung derselben nachzudenken und die Bemerkung zu machen, wie leichtes Spiel der Atheismus und Skepticismus hat, wenn einmal unbestimmte und unrichtige religiöse Begriffe zum Grunde gelegt, wenn die Beweisarten nicht mit Schärfe unterschieden und genau bestimmt werden.

Wir wollen nun auch sehen, was der Pyrrhonismus gegen die Moral vorzubringen wußte, wobei wir uns jedoch hie und da Abkürzungen in dem oft weitschweifigen Texte des Empirikers erlauben werden.

Digitized by Google

Sextus wider die Sittenlehrer.

Einleitung.

§. 1.

Die Einwürfe der Skeptiker wider den phyſiſchen und logiſchen Theil der Philoſophie haben wir bisher angeführt. Es iſt noch übrig, auch diejenige Zweifel anzuführen, die man wider die Sittenlehre vorbringen kann: denn ſo wird ſich endlich ein jeder unter uns jene vollkommene und ſkeptiſche Seelenſtimmung erwerben und, wie Timon ſagt,

— — — Ruhevoll leben wird er,
Fern von Sorgen und ungeſtört, wird die Schrecken der Weisheit
Stolz verſpotten und nicht achten ihr ſüßes Geſchwäz.

§. 2.

Da aber beinahe alle Moraliſten die Unterſcheidung des Guten und Böſen zum Hauptgegenſtand der Sittenlehre gemacht haben, da auch Sokrates, der Schöpfer derſelben, den Ausſpruch gethan hat, das ſeie die nothwendigſte Unterſuchung,

Was in unſern Häuſern ſich Gutes und Böſes ereigne,

ſo werden auch wir gleich zu Anfang dieſen Unterſchied in Erwägung ziehen müſſen.

I. Welches ist der Hauptunterschied der Dinge im menschlichen Leben?

§. 3.

Alle Philosophen, die nicht von dem gewöhnlichen Wege allzusehr abweichen, vorzüglich aber die von der alten Akademie, die Peripatetiker, auch die Stoiker bedienen sich der Eintheilung: Von dem, was ist, sind einige Dinge gut, andere bös, noch andere aber zwischen beiden mitten inne, welche sie auch Mitteldinge nennen.

§. 4.

Noch eigentlicher schien Xenokrates einigen zu reden, der sich des Singularis bedient und also spricht: Alles, was ist, ist entweder gut oder bös, oder weder gut noch bös.

§. 5.

Und indem die übrige Philosophen diese Eintheilung ohne Beweis voraussezten, schien Xenokrates zugleich einen Beweis zu geben: denn, sagt er, wenn es etwas gibt, das vom Guten und Bösen verschieden ist und weder zu dem Einen noch zu dem Andern gehört, so ist es entweder gut oder nicht gut. Ist es gut, so ist es Eines von jenen Dreien. Ist es aber nicht gut, so ist es entweder bös, oder weder bös noch gut. Ist es bös, so ist es wieder ein Theil jener Dreien. Ist es aber weder bös noch gut, so gehört es abermals zu jenen

jenen Dreien. Alles also, was ist, ist entweder gut oder bös oder keines von beiden.

§. 6.

In der That aber hat auch dieser Philosoph diese Eintheilung ohne Beweis gelassen; denn der Grund, den er zur Bestätigung derselben anführt, ist nichts anders, als die Eintheilung selbst. — Wenn also der Beweis seine innere Ueberzeugungskraft hat, so wird ihn auch die Eintheilung haben, die nicht von ihm verschieden ist —

(§§. 7—17.

Hier führt Sextus ein paar sophistische Einwürfe an, die theils wider die Eintheilung (Division) überhaupt gehen, theils wider die Form dieser Eintheilung besonders. Sextus scheint sie selbst für unbedeutend zu halten, führt sie auch nicht in seinem Namen an.)

§. 18.

Das aber möchte noch eher gegen diese Eintheilung angeführt werden können, daß das: Ist zweierlei bedeutet, einmal, so viel als Existenz, wie wenn wir sagen: Es ist Tag — Zweitens aber auch so viel, als: Es scheint, wie einige Mathematiker zuweilen zu sagen pflegen: daß zwischen zwei Gestirnen ein Raum von einem Cubitus ist, womit sie sagen wollen: Es scheint so, nicht aber: Es ist dem wirklich so: denn vielleicht sind es 100 Stadien, ohnerachtet

erachtet es um der Höhe und Entfernung willen, nur ein Cubitus zu seyn scheint.

§. 19.

Da also das Wörtchen Ist eine zweifache Bedeutung hat, so nehmen wir Skeptiker, wenn wir sagen: Von dem, was ist, ist einiges gut, einiges bös, einiges gleichgültig, das Ist nicht im Sinne der wirklichen Existenz, sondern des Scheins. Denn über die wahre Beschaffenheit des Guten, Bösen und Gleichgültigen haben wir mit den Dogmatikern noch einen grosen Streit.

§. 20.

Wir sind gewohnt, alles nach dem Scheine entweder gut oder bös oder gleichgültig zu nennen. Eben dieß scheint Timon in seinen Bildnissen sagen zu wollen:

Sagen will ich, wie mir der Schein der Dinge sich darstellt,
Denn mein Ausspruch ist Regel der Wahrheit für mich!
Wie sich mir das Ewig Gute und Göttliche darstellt,
Welche die Quellen des Glüks aller Sterblichen sind.

Jene obenangeführte Eintheilung also vorausgesezt, lasset uns ihren Inhalt prüfen, zuerst aber die Begriffe selbst entwikeln.

II. Was

II. Was ist Gut, Bös und Gleichgültig?

§. 21.

Da unser Widerspruch gegen die Dogmatiker in dieser Materie vorzüglich auf den Unterschied des Bösen und Guten geht, so werden wir vor allen Dingen den Begriff davon festsezen müssen: denn nach des weisen Epikurs Meinung muß man ohne einen vorausbestimmten Begriff weder untersuchen noch zweifeln.

§. 22.

Die Stoiker bleiben, so zu reden, an gemeinen Begriffen hängen, und erklären das Gute so: Das Gute ist das Nüzliche oder etwas das vom Nüzlichen nicht verschieden ist. Sie nennen die Tugend und die standhafte Ausübung derselben das Nüzliche: einen rechtschaffenen und menschenfreundlichen Mann aber einen solchen, der von seinem Nuzen nicht ferne ist.

(§§. 23—27.

Um den lezten Ausdruk zu erklären führt Sextus die abgeschmakteste Stoische Spizfindigkeiten an, mit denen wir den Leser nicht beschweren wollen, besonders da Sextus in den nachherigen Zweifeln nicht darauf Rükſicht nimmt.)

(§§. 29—30.

Plato's und Xenokrates Erklärung vom Guten. Sie unterscheiden die Idee des Guten und das Subject,

ject, das sie besizt, wogegen Sextus einen sehr abgeschmakten Einwurf macht.)

§. 30.

— Es gab auch solche, die sagten: Gut seie, was um sein selbst willen zu wählen ist. Andere: das, was zur Glükseeligkeit beitrage. Wieder andere: was die Glükseeligkeit vollkommen mache. Glükseeligkeit aber ist, wie Zeno, Cleanthes und Chrysippus sagen, ein schönes Dahinflieſſen des Lebens.

(§§. 31—35.

Einwendungen einiger Philosophen wider eine Erklärung der Stoiker vom Guten.)

§. 35.

Man pflegt viel wider die bisher angeführte Definitionen einzuwenden, das aber an dogmatische Vielwisserei grenzt. Uns soll es genug seyn, zu zeigen, daß wer sagt, das Gute sei das Nüzliche, oder das, was um sein selbst willen zu begehren ist, oder was zur Glükseeligkeit beiträgt, oder wer es auf irgend eine solche Art erklärt, eigentlich uns nicht belehrt, was das Gute ist, sondern uns nur sagt, was dem Guten zukomme (vielleicht: begegne). Wer aber nur dieß sagt, der erklärt damit das Gute selbst noch nicht. Das sagt man uns zwar und darinn stimmen die Philosophen überein, daß das Gute nüzlich, daß es, als Gutes,

zu

Digitized by Google

zu lieben ist, daß es, 'es sei nur von welcher Art es wolle, Glükseeligkeit hervorbringe;

§. 36.

Allein, wenn man nun ferner fragt: Was ist denn jenes Nüzliche? Was jenes um sein selbst willen Wünschenswürdige? Welches jene Quelle der Glükseeligkeit? so werden sie nicht mehr übereinstimmen — sondern in einen unversöhnlichen Krieg gerathen. Der Eine wird sagen: die Tugend! der Andere: die Wollust! der Dritte: die Schmerzlosigkeit! und der Vierte wieder etwas Anderes.

§. 37.

Wenn hingegen aus den obenangeführten Definitionen flösse, was denn das Gute sei, so würden sie nicht uneinig unter sich seyn. Eben dieß sezt voraus, daß sie die Natur des Guten nicht kennen. Jene Definitionen also erklären nicht, was das Gute an sich selbst sei, sondern was dem Guten zukomme. Sie sind daher nicht nur darinn fehlerhaft, sondern auch deswegen, weil sie etwas unternehmen, das sie nicht leisten.

§. 38.

Wer ein gewisses existirendes Ding nicht kennt, der kann auch das, was ihm zukommt, nicht kennen. Man sagt z. B. einem, der nicht weiß, was ein Pferd ist: das Pferd ist ein wieherndes Thier, so lernt er dadurch nicht, was ein Pferd ist: denn, wer kein Pferd kennt, der weiß auch

nicht, was das Wiehern iſt, welches dem Pferd zugeſchrieben wurde — — —

§. 39.

Eben ſo wird dem, der keinen Begriff vom Guten hat, umſonſt geſagt: das Gute iſt das Wünſchenswürdige oder das Nüzliche. Er muß zuerſt die Natur des Guten kennen, und erſt nachher einſehen lernen, daß es nüzlich, liebenswürdig, beglükend iſt. Da nun aber jene Natur unbekannt iſt, ſo befriedigen auch jene Definitionen unſere Erwartung nicht.

§. 40.

Dieß mag als Beiſpiel von Unterſuchung über den Begriff des Guten hinlänglich ſeyn. Hieraus laſſen ſich nun auch die Raiſonnements der Dogmatiker über das Böſe beurtheilen. Bös iſt, was dem Guten entgegengeſezt, was ſchädlich oder nicht weit davon entfernt iſt — — —

§. 41.

Zwiſchen dem Guten und Böſen ſteht das Gleichgültige mitten inne, das keines von beiden iſt. Was aber dieſe Definitionen für eine Stärke haben und was wider ſie eingewendet werden kann, erhellt ſchon aus dem, was wir über das Gute geſagt haben. Izt wollen wir unterſuchen, ob das Gute und Böſe, ſo wie wirs uns vorſtellen, auch ſeiner Natur nach exiſtire.

III. Ob etwas von Natur Gut oder Bös sei?

§. 42.

Daß die Dogmatiker den Begriff des Guten und des Bösen nicht fest bestimmt haben, ist schon gezeigt worden. Um sich aber aus ihren Gründen für die Existenz desselben desto leichter herauszuwikeln, ist es genug, zu sagen, daß alle Menschen, wie auch Aenesidemus erinnert hat, das für Gut halten, was sie einnimmt, sei es nun, was es wolle; und daß sie daher sehr widersprechende Urtheile über dasselbe fällen.

§. 43.

Wie z. B. die Menschen darinn übereinstimmen, daß es eine körperliche Schönheit gebe, über ein schönes reizendes Weib aber in ihrem Geschmake sehr verschieden sind, indem der Mohr eine eingedrükte Nase und Schwärze vorzieht, der Perser die gebogene Nase und die blendende Weisse liebt, und ein drittes Volk eine gewisse mittlere Figur und Farbe am schönsten findet;

§. 44.

Eben so beurtheilt der Pöbel und der Weise das Gute und Böse nach einer vorhergefaßten Meinung. Gut nennen sie, was sie reizt und ihnen nüzlich ist; bös aber, das Gegentheil. Nur über die einzelne Gattungen desselben sind sie uneinig; der eine liebt die Ehre, der andere den Reichthum,

der dritte die Wollust. Nicht anders ist es mit den Philosophen.

§. 45.

Denn Akademiker und Peripatetiker sagen, es gebe drei Gattungen von Gütern. Einige liegen in der Seele, einige im Körper, einige ausser der Seele und dem Körper. In der Seele liegen die Tugenden: im Körper Gesundheit und Behaglichkeit, Schönheit und Vortreflichkeit der Empfindungswerkzeuge, und dergleichen; ausser Seele und Körper aber: Vaterland, Eltern, Kinder, Freunde u. s. w.

§. 46.

Die Stoiker haben zwar auch drei Gattungen von Gütern angenommen, aber auf eine andere Art. Einige, sagten sie, liegen in der Seele, einige ausser derselben, einige weder in noch ausser derselben. In der Seele liegen die Tugenden und gute Handlungen: ausser derselben edle Freunde, rechtschaffene Kinder und Eltern und dergleichen; Weder in noch ausser der Seele aber ist der rechtschaffene Mann an und für sich selbst: denn er kann weder ausser sich selbst noch in der Seele seyn, weil er aus Körper und Seele besteht.

§. 47.

Es gibt aber auch solche Philosophen, welche die körperliche Güter sogar nicht ausschliessen, daß sie vielmehr sie für die vorzüglichste erklären, wie

z. E.

Digitized by Google

diejenige, welche die körperliche Wollust fürs höchste Gut halten. Damit wir aber nicht gar zu weitläuftig werden, so wollen wir den Streit und die Disharmonie menschlicher Urtheile über das Gute und Böse nur an einem Beispiele, nämlich am Gute der Gesundheit zeigen, weil man ohnehin von derselben so viel zu sprechen pflegt.

§. 48.

Die Gesundheit also halten einige für ein Gut, andere für keines. Von denen, welche sie für ein Gut halten, haben sie einige für das gröste, andere nicht für das gröste erklärt. Unter denen, die sie für kein Gut hielten, haben einige gesagt, sie gehöre zu den weniger gleichgültigen, andere, sie gehöre zu den ganz gleichgültigen Dingen, welche gar keinen Werth hätten.

§. 49.

Das höchste Gut haben sie viele Dichter und Prosaisten genennt, und im gemeinen Menschenleben stimmt man ihnen bei. Der Liederdichter Simonides sagt: „Auch die liebenswürdigste Weisheit habe keinen Reiz, wenn nicht eine feste Gesundheit damit verbunden sei.“ Nachdem Licymnius ausgerufen hatte:

Gesundheit! mit dem Stralenauge du!
O du Sanftlächelnde!
Apollo's Mutter! Königin,
Die hoch im Himmel thront!

Wie erhaben sezt er gleich darauf hinzu!

Was hat der Reichthum, und was Eltern, was
Der Fürsten Göttergleiche Herrschaft denn für Reiz?
Mit dir Gesundheit! nur sind wir beglükt.

§. 50.

Herophilus schreibt in seiner Diätetik: „Weisheit ist etwas Unerweisliches, Kunst etwas Ungewisses, Stärke etwas Kraftloses, Reichthum etwas Unnüzes, wenn es an Gesundheit fehlt.“ So sprechen diese Männer.

§. 51.

Daß die Gesundheit ein Gut sei, haben also auch die Akademiker und Peripatetiker nicht zuerst gelehrt. Sie sagten nur, man müsse jedem der Güter seine eigene Stelle und Würde geben. Um uns dieß anschauender darzustellen, hat Crantor ein sehr artiges Beispiel gegeben.

§. 52.

Wenn wir uns, sagt er, einen gemeinschaftlichen Schauplaz aller Griechen vorstellen, und daß ein jedes der Güter auftrete und sich den ersten Plaz zueigne: so werden wir bald auf den Unterschied der Güter geführt werden.

§. 53.

Zuerst wird sich der Reichthum vordrängen und sprechen: Ich, o du Nationalconvent der Griechen! ich gebe allen Menschen Schmuk, Kleider und Schuhe, und die übrige Bedürfnisse; Kranken

und

und Gesunden bin ich nüzlich; im Frieden theile ich Vergnügungen aus, im Kriege bin ich Federkraft aller Unterhandlungen und Thaten.

§. 54.

Wenn die Griechen alle diese Worte werden gehört haben, so werden sie einstimmig dem Reichthum die erste Stelle zuerkennen. Aber indem der Herold dieses verkündigt, so tritt die Wollust auf,

Liebe, Verlangen und süsses Geschwäz, das auch Kluge zu trügen
Und zu täuschen vermag, sind in ihrem schönen Gefolge,

Sie tritt in die Mitte und spricht, sie selbst seie würdig, als Königin ausgerufen zu werden,

Denn unstät ist der Reichthum, hat
Nur Eines Tages Dauer und — verfliegt,
Und blüht nur kurze Zeit.

Die Menschen bestreben sich um ihn, nicht um sein selbst willen, sondern wegen des Vergnügens und der Wollust, die aus ihm entspringt. Die Griechen alle werden glauben, es verhalte sich nicht anders, und schreien, die Wollust müsse gekrönt werden.

§. 56.

Aber indem sie eben den Siegspreis davontragen will, kömmt die Gesundheit mit den Göttinnen, die sie zu begleiten pflegen, und belehrt die Zuschauer, daß ohne sie weder Wollust noch Reichthum irgend einen Nuzen haben:

Was nüzt dem Kranken Reichthum? Lieber noch
Nur mit geringer Kost den Tag verlebt,
Als krank und reich zu seyn!

§. 57.

Haben die Griechen auch sie angehört, und vernommen, daß eine Glükseeligkeit, die auf dem Krankenlager schmachtet, so viel als keine ist, so werden sie ihr den Sieg überlassen. Aber, indem sie im Siege begriffen ist, erscheint die Tapferkeit, und ein groser Haufen von Helden und Männern umgibt sie. Sie steht stille und spricht: „Wenn ich ferne bin, ihr Griechen! so besizet ihr alle eure Güter nur für Fremde, und eure Feinde selbst werden wünschen, daß ihr an allen Gütern einen Ueberfluß haben möchtet, weil sie sich eurer bemächtigen werden.“ Haben die Griechen auch dieß gehört, so werden sie den ersten Plaz der Tapferkeit, den zweiten der Gesundheit, den dritten der Wollust und den vierten dem Reichthum anweisen.

§. 59.

Crantor also räumte der Gesundheit den zweiten Plaz ein, und folgte damit den obenangeführten Philosophen. Die Stoiker aber nennten sie kein Gut, sondern etwas Gleichgültiges. Gleichgültig aber kann einen dreifachen Sinn haben. Einmal kann es das bedeuten, wozu wir keine Neigung und wogegen wir Abneigung haben, wie z. E. ob die Zahl der Gestirne und der Haare auf unserm Haupte gleich oder ungleich sei?

§. 60.

Digitized by Google

§. 60.

Zweitens etwas, das wir zwar entweder begehren oder verabscheuen, aber nicht mehr und nicht weniger als etwas Anderes, wie wenn z. B. einer zwischen zween Drachmen, die weder in Ansehung des Glanzes noch des aufgeprägten Bildes verschieden wären, wählen sollte, so wird er zwar eine von beiden wählen wollen, aber keine gröfere Begierde nach der einen als nach der andern haben.

§. 61.

Drittens endlich nennt man auch das Gleichgültig, was weder zum Glük noch zum Unglük beiträgt. Nach dieser Bedeutung, sagen die Stoiker, seie Gesundheit und Krankheit und alles Körperliche, auch das meiste Aeusserliche gleichgültig, weil es weder zur Glükseeligkeit noch zur Unglükseeligkeit abzweke: denn was man eben so wohl misbrauchen als gut gebrauchen kann, ist gleichgültig. Tugend aber wird immer zu einem guten, Laster immer zu einem schlimmen Gebrauch angewandt, die Gesundheit aber und das Körperliche bald gut bald übel gebraucht.

§. 62.

Aus diesem Grunde gehören diese Dinge unter die gleichgültige. Von diesen gleichgültigen nennen sie ferner einige: vorzügliche (minder gleichgültige προηγμενα), andere verwerfliche, und noch andere: weder vorzügliche noch ver-

werfliche. Vorzügliche seien, die noch Werth genug haben; verwerfliche, die Unwerth genug haben, weder Vorzug noch Verwerfung verdienen, z. E. das: den Finger auszustreken oder zu krümmen und dergleichen.

§. 63.

In die Reihe der Vorzüglichen gehören Gesundheit, Stärke, Schönheit, Reichthum, Ehre und dergleichen. Unter die Verwerfliche werden Krankheit, Armuth, Schmerz und was ihnen ähnlich ist, gezählt.

§. 64.

So die Stoiker. Aristo von Chios hingegen hat gesagt, Gesundheit und alles, was in diese Classe gehört, seie keines von den vorzüglichen und gleichgültigen Dingen: (denn es ist einerlei, ob man sie etwas Gleichgültiges und Vorzügliches oder ein Gut nennt. Der Unterschied liegt beinahe nur im Namen.)

§. 65.

Ueberhaupt seie zwischen den gleichgültigen Dingen, die zwischen Tugend und Laster mitten inne liegen, gar kein Unterschied. Es sei auch von Natur keines vorzüglich oder verwerflich, sondern je nach den verschiedenen Zeitumständen. Das sogenannte Vorzügliche seie nicht immer vorzüglich, das sogenannte Verwerfliche nicht nothwendig verwerflich.

§. 66.

Digitized by Google

§. 66.

Wenn Gesunde einen Tirannen bedienen sollten und sich nothwendig dadurch den Tod zuziehen müßten, Kranke aber zugleich von der Bedienung und vom Tod frei wären, so würde ein Weiser unter diesen Umständen Krankheit der Gesundheit vorziehen. So ist also weder Gesundheit immer etwas Vorzügliches noch Krankheit etwas an sich Verwerfliches.

§. 67.

Gleichwie wir also, beim Schreiben der Namen, bald diesen, bald jenen Buchstaben vorsezen, und sie überhaupt nach den verschiedenen Umständen ordnen, wie wir z. E. das D vorsezen, wenn wir Dions Namen schreiben, das J bei Jon, das O bei Orion, nicht weil der Natur nach einer dieser Buchstaben einem andern vorzuziehen ist, sondern weil uns Zeit und Umstände dazu nöthigen; eben so ist auch unter den Mitteldingen zwischen Tugend und Laster kein natürlicher Vorzug des Einen vor dem Andern, sondern nur den Zeitumständen nach.

Was sagen nun die Skeptiker über diese Begriffe?

§. 69.

Wenn es etwas von Natur Gutes, und etwas von Natur Böses gibt, so muß es allen gemeinschaftlich, so muß es für alle gut oder bös seyn: denn gleichwie die natürliche erwärmende Kraft des

Feuers

Feuers alle erwärmt, und nicht einige erwärmt, einige frieren macht; gleichwie der Schnee, der die Kraft der Kälte in sich hat, nicht einigen warm, andern kalt, sondern allen gleicherweise kalt macht: eben so muß auch das, was von Natur gut ist, nicht für einige gut, für andere nicht gut seyn.

§. 70.

So hat auch Plato aus der Analogie geschlossen, wenn er beweist, daß Gott von Natur gut ist: denn gleichwie, sagt er, es Eigenschaft des Warmen ist, zu erwärmen, und des Kalten, frieren zu machen, eben so ist es Eigenschaft des Guten, Gutes zu thun. Gott ist also etwas Gutes, und Gutes thun ist eine Eigenschaft von ihm.

§. 71.

Wenn also etwas von Natur gut ist, so ist es für alle gut. Wenn etwas von Natur bös ist, so ist es für alle bös. Nun ist aber, wie wir zeigen werden, nichts Allgemein-Gutes oder Böses. Es gibt also auch nichts von Natur Gutes oder Böses.

§. 72.

Entweder muß man alles, was Einer für gut hält, wirklich für gut halten, oder nicht alles. Alles kann man nicht für gut halten: denn wenn wir alles gut nennen wollen, was einer für gut hält, so werden wir zugeben müssen, daß etwas zugleich gut, bös und gleichgültig sei, weil dieselbige Sache der

Eine

Digitized by Google

Eine für gut, der Andre für bös, der Dritte für gleichgültig hält.

§. 73.

So hat z. E. die Wollust, Epikur für ein Gut gehalten, der, welcher sagte: „lieber möchte ich wahnsinnig seyn, als der Wollust fröhnen," für ein Uebel, die Stoa für ein Mittelding ohne einigen Werth. Cleanthes hat gesagt, sie seie weder der Natur gemäß, noch habe sie irgend eine Würde im Leben; eben so wie die Schminke etwas Widernatürliches seie; Archedemus: sie seie zwar der Natur eben so wohl gemäß, als die Haare unter der Achsel, allein sie habe keine Würde; Panätius endlich: sie seie der Natur eines theils gemäß, eines theils zuwider.

§. 74.

Wenn also überhaupt Gut ist, was einem Einzelnen Gut scheint, so wird die Wollust, da sie Epikur für ein Gut, ein Cyniker für ein Uebel, und der Stoiker für ein Mittelding hält, zugleich Gut, Uebel und Mittelding seyn. Was sich aber widerspricht, kann nicht zugleich dasselbige seyn. Also kann auch nicht Alles, was Einer für gut oder bös hält, von Natur gut oder bös heissen (§. 72).

§. 75.

Ist aber das Einzelne, was diesem oder jenem gut dünkt (§. 72) ein allgemeines Gut, so wird erst noch eine Kraft zu begreifen und unter denen,

denen, deren Begriffe wir annehmen oder nicht annehmen, zu unterscheiden, erfordert. Wir müssen sagen können, das, was dieser Mensch für gut halte, sei wahrhaftig gut, was jener aber für gut halte, sei von Natur nicht gut.

§. 76.

Dieser Unterschied nun müßte uns entweder an und vor sich selbst evident seyn oder erwiesen werden können. Selbst evident kann er uns unmöglich seyn: denn das Evidente wird gemeinschaftlich und einstimmig von allen begriffen, die gesunde Vorstellungen haben, wie man beinahe bei allen sinnlichen Erscheinungen sehen kann. Ueber das Gute hingegen ist man nichts weniger als einstimmig: denn dem einen scheint die Tugend und der Tugendhafte, dem andern Wollust, dem dritten Schmerzlosigkeit, und dem vierten wieder etwas das höchste Gut. Das Wahrhaftig-Gute leuchtet also nicht jedem deutlich in die Augen.

§. 77.

Sollte aber vielleicht jener Unterschied durch einen gewissen Grund erwiesen werden können? Jede Secte hat wieder ihren eigenen Beweisgrund. Zeno beweist, daß Tugend, Epikur, daß Wollust, Aristoteles, daß Gesundheit das höchste Gut sei. jeder auf eine andere Art. Da führt dann eben wieder jeder ein besonderes Gut an, das nicht von Natur und nicht allgemein gut ist.

§. 78.

Digitized by Google

§. 78.

Es gibt Nichts von Natur Gutes. Denn, wenn das einem Jeden eigene Gut nicht allgemein und nicht von Natur gut ist, und wenn es doch nach der allgemeinen Uebereinstimmung ausser dem einem Jeden eigenen Gute nichts Gutes gibt, so gibt es gar nichts Gutes.

§. 79.

Ferner: Wenn es etwas Gutes gibt, so muß es aus einem eigenen Grunde zu wählen seyn, weil jeder Mensch es zu erlangen strebt, so wie er dem Uebel zu entgehen trachtet. Da nun aber, wie wir zeigen werden, nichts aus eigenem Grunde, als etwas Wünschenswürdiges, zu wählen ist, so gibt es auch nichts Gutes.

§. 80.

Wenn etwas aus einem eigenen Grunde zu wählen ist, so ist entweder die Wahl selbst der Gegenstand, oder etwas ausser derselben; wie z. E. entweder die Wahl der Reichthümer oder die Reichthümer selbst der Gegenstand unsers Begehrens seyn müßten.

(Auszug aus §. 81 — 95.

I) Die Wahl selbst ist nicht zu wählen, sonst gienge es ins Unendliche fort und wir erhielten nichts. II) Ist das zu Wählende etwas ausser

der

der Wahl selbst, so ist es entweder in oder ausser uns.

1) Ist es ausser uns, so hat es entweder einen Einfluß auf uns oder keinen.

a) Hat es keinen auf uns, so ist kein Grund zum Wählen da.

b) Hat es einen angenehmen Einfluß auf uns, wie z. E. ein Freund, so wird er nicht um sein selbst sondern um der angenehmen Empfindung willen, in die er uns versezt, zu wählen oder zu begehren seyn. Diese Empfindung aber ist etwas in uns. Nichts also was ausserhalb uns ist, ist um sein selbst willen zu wählen.

2) Ist es in uns, so ist es entweder

a) allein körperlich — Was aber nur die Materie nicht die Seele angeht, kann auch von der Seele nicht begriffen werden: denn alle Kenntniß liegt in der Seele; es ist also eben so viel als wäre es ausser uns — Wenn aber das Angenehme einer Sache durch den Körper bis zur Seele dringt, so wird es deswegen zu begehren seyn, nicht insofern es blos körperlich ist: denn alles Angenehme wird nur entweder nach dem Gefühl oder Verstande beurtheilt, nicht nach dem vernunftlosen Körper;

b) oder geistig — Alsdann kömmt der vorige Zweifel wieder (§. 77). Denn da eines jedes Begriffe wieder von denen des andern verschie-

verschieden sind, so muß ein jeder das für gut halten, was ihm so scheint.

Was aber nur diesem oder jenem gut scheint, ist deswegen nicht von Natur gut.

Es ist also nichts von Natur gut.

Eben so ist es mit dem Uebel. Wenn das Gute aufgehoben ist, so ist es auch das Uebel, denn beides wird nur aus der gegenseitigen Beziehung auf einander erkannt. So kann man zeigen, daß Thorheit von Natur kein Uebel sei.)

§. 96.

Diesen Zweifeln sezen sich einige Epikuräer entgegen und sagen: das Thier flieht von Natur und ohne alle Belehrung den Schmerz, und folgt dem Vergnügen. Sobald es geboren ist, ehe es von Meinungen beherrscht wird, so heult und jammert es schon über die ungewohnte Kälte der Luft. Wenn also das Thier von Natur nach Wollust strebt und Arbeit vermeidet, so ist jene etwas von Natur Wünschenswürdiges, und diese etwas von Natur zu Fliehendes für dasselbe.

§. 97.

Diese Leute bedenken nicht, 1) daß sie auf diese Art auch den verächtlichsten Thieren vom Wahrhaftigguten etwas zutheilen: denn auch jene Thiere empfinden viel Wollust; 2) daß auch Arbeit überhaupt nicht zu fliehen ist. Durch Arbeit wird die

Gesundheit befördert, und der Körper gestärkt und genährt. Auch Künste und die tiefste Wissenschaften erlangt der Mensch nicht ohne Arbeit.

§. 98.

Aber auch das, was von Natur gut zu seyn scheint, ist nicht überhaupt wünschenswürdig. Oft geschieht es, daß uns das, was uns beim ersten Genuß vergnügte, schon beim zweiten unangenehm ist, ob es gleich noch dasselbige ist. Nichts ist also von Natur angenehm, sondern alles macht, je nach der Verschiedenheit der Umstände, bald diesen, bald jenen Eindruk auf uns.

§. 99.

So ist es in der That! — Aber auch diejenige, welche allein das Moralischgute für gut halten, wollen es an den Thieren beweisen, daß es etwas von Natur Gutes gebe. Wir sehen, sagen sie, wie einige edle Thiere, z. B. Ochsen und Hahnen biß zum Tode kämpfen, ohne irgend ein Vergnügen oder Wollust zum Zweke zu haben.

§. 100.

Auch die Menschen, welche ihr Leben für ihr Vaterland, Eltern, Kinder aufopfern, würden dieß niemals thun, indem sie nach dem Tode kein Vergnügen mehr hoffen, wenn nicht das Gute und Rechtschaffene sie, wie jedes edle Thier, von Natur an sich zöge.

§. 101.

Digitized by Google

§. 101.

Auch dieſe wiſſen nicht, daß es vollkommener Unverſtand iſt, zu glauben, jene vorherangeführte Thiere kämpfen aus Begriffen des Guten biß zum lezten Athemzug. Man kann ja dieſe Leute ſelbſt ſagen hören, daß allein die Seelenſtimmung des Weiſen das Gute und Rechtſchaffene anſchaut, der Thor aber zu blind iſt, dieß zu unterſcheiden. Daher wird auch der Ochſe und der Hahn, die ſo weit vom Weiſen entfernt ſind, das Gute und Edle wohl nicht begreifen können.

§. 102.

Wenn ja dieſe Thiere um etwas biß zum Tode kämpfen, ſo iſt es um nichts anders, als zu ſiegen und der Heerde vorzuſtehen.

Zuweilen iſt es auch ſchöner und edler, überwunden zu werden und ſich zu unterwerfen — Sieg und Oberherrſchaft iſt alſo nichts von Natur Gutes, ſondern Gleichgültiges.

§. 103.

Uebrigens, wenn ſie ja ſagen wollen, der Hahn oder Ochſe oder ein anderes unter den tapfern Thieren ſtrebe nach dem Guten, woher beweiſen ſie denn, daß auch der Menſch dahin ſtrebe? das Eine beweiſt das Andere nicht —

§. 104.

Wenn man ſagt: „Weil es einige Thiere gibt, welche die Wolluſt verachten, ſich den Schmerz entgegen-

gegenwerfen, und überhaupt tapfer sind, so hat auch der Mensch einen Hang zum Guten," so kann man von der andern Seite mit eben so viel Recht sagen: „weil einige Thiere gefräßig und wollüstig sind, so werde der Mensch mehr von der Wollust hingerissen."

§. 105.

Wenn sie antworten: einige Thiere seien zwar wollustliebend, so seie aber der Mensch nicht; so geben wir ihnen das auf folgende Art zurük: Also folgt auch der Mensch deswegen noch nicht dem Triebe des Guten, weil ihm die Thiere von Natur folgen.

§. 106.

Noch möchte einer einwenden: die Thiere kämpfen um Sieg und Oberhand um dieser Dinge selbst willen, der Mensch aber um des Vergnügens und der Freude willen, welche sie in seiner Seele hervorbringen. Dieß seie um desto mehr bei den Menschen zu vermuthen, bei welchen Ehre und Ruhm, Geschenke und Ansehen die Seele mit Freude zu überschütten und anzutreiben im Stande sind, muthig wider Mühseeligkeiten zu kämpfen.

§. 107.

Aus dieser Ursache kämpfen und sterben ohne Zweifel auch diejenige so tapfer, welche biß zum Tode groß und edel bleiben und sich fürs Vaterland aufopfern: denn ob sie gleich ihr Leben verlieren, so freuen sie sich doch des Lobs, so lange sie leben.

§. 108.

Digitized by Google

§. 108.

Es ist auch wahrscheinlich, daß einige derselben glauben, nach dem Tode warte gleiches Lob auf sie, und aus diesem Grunde den Tod wählen. Auch das ist wahrscheinlich, daß noch andere sich dem Tode deswegen unterwerfen, weil sie sehen, daß sie im Leben noch weit mehr und schwerere Leiden zu tragen hätten, wo sie mit ansehen müssen

Sterbende Söhne und in Fesseln geschlagene Töchter,
Betten zertrümmert und Säuglinge auf die Erde geschmettert
In der wütenden Mordschlacht — —

§. 109.

Nicht also aus überwiegender Neigung gegen das Gute, wovon die Dogmatiker so viel Wesens machen, sondern aus ganz andern Gründen haben einige den Tod der Ehre gewählt.

Dieß sind unsre Zweifel über diesen Gegenstand.

IV. Ob man unter der Voraussezung, daß etwas von Natur gut oder bös sei, glüklich leben könne?

§. 110.

— Die Dogmatiker bejahen dieß. Wer, sagen sie, dem Guten folgt, und das Böse flieht, der ist glüklich; es gibt eine gewisse Wissenschaft des

Lebens, dieß ist die Klugheit; sie unterscheidet das Gute und Böse und ist die Quelle der Glükseeligkeit.

§. 111.

Die Skeptiker aber, die nichts so leicht bestimmen oder leugnen, indem sie Alles der Untersuchung unterwerfen, lehren, daß diejenige, welche behaupten, es gebe etwas von Natur Gutes oder Böses, ein unglükseeliges Leben leben: daß hingegen die, welche nichts bestimmen und ihren Beifall zurükhalten, ihre Tage in einem ungestörten Glüke verleben.

§. 112.

Dieß werden wir einsehen, wenn wir noch etwas weiter zurükgehen. Alles Unglük entsteht aus einer gewissen Beunruhigung. Beunruhigung aber entsteht im Menschen, wenn er etwas entweder zu heftig begehrt oder flieht.

§. 113.

Heftig begehren die Menschen Alles, was ihnen Gut, heftig fliehen sie Alles, was ihnen Uebel scheint. — Da nun der Dogmatiker glaubt, daß es etwas von Natur Böses und etwas von Natur Gutes gebe, so wird er nie glüklich seyn können, indem er stets dieses begehrt, jenes flieht.

§. 114.

Denn entweder ist Alles, wonach einer strebt, eben deswegen von Natur gut, und Alles, was einer flieht, von Natur zu fliehen; oder ist nur

nur Einiges von dem, wonach die Menschen streben, wünschenswürdig, und nur Einiges von dem, was sie fliehen, verabscheuungswürdig; oder endlich ist das Alles blos relativ, so daß das Gute und Böse nur in Rükſicht auf diesen oder jenen, nicht von Natur, nur zu dieser oder jener Zeit, nicht immer, gut oder böse ist.

§. 115.

Im ersten Falle, wenn alles, was irgend ein Mensch begehrt, von Natur gut seyn soll, und alles, was einer flieht, von Natur bös, so wäre Leben so viel als Nicht-Leben; so wären wir genöthiget, daſselbige Ding zugleich zu begehren und zu fliehen — zu begehren, weil es einige für gut halten — zu fliehen, weil es andere für verabscheuungswürdig halten.

§. 116.

Wenn man aber sagt, nicht Alles, was begehrt und verabscheut wird, ist gut und bös, sondern nur Einiges davon, so wird zwar dadurch das Leben nicht aufgehoben, aber beunruhigt. Indem man beständig dem vermeinten Guten nachjagt, und das vermeinte Böse flieht, wird man nie von Unruhe frei werden. Hast du das Gut noch nicht erhascht, so beunruhigt dich das Verlangen nach demselben; hast du es erhascht, so wird dir die Freude darüber und die Erhaltung desſelben keine Ruhe lassen.

Digitized by Google

§. 117.

Eben so ist es mit dem Uebel. Wer fern von demselben ist, ist deswegen nicht sorglos, indem ihn die Sorge, sich davor zu hüten und zu schüzen, genug peinigt. Wer aber selbst in das Elend versunken ist, hat auch nicht einmal alsdann sich einer Erleichterung seiner Qualen zu erfreuen, wenn er darauf sinnt, dem Untergang zu entrinnen.

§. 118.

Wer aber glaubt, es seie von Natur nichts zu wünschen und zu fliehen, es seie an sich nichts dem andern vorzuziehen, alles seie relativ und je nach der Verschiedenheit der Zeiten und Umstände bald wünschens- bald verabscheuungswürdig — nur der wird glüklich und sorgenlos leben. Er wird sich weder über das Gute, als Gutes, erheben, noch durch das Uebel, als Uebel, gedrükt werden. Was das Schikſal geschehen heißt, wird er mit Grosmuth aufnehmen. Er ist frei von dem beunruhigenden Wahne, nach welchem etwas für gut oder übel gehalten wird — —

§. 119.

Was ein Uebel hervorbringt, ist eben so sehr als das Uebel selbst zu fliehen. Wenn der Schmerz ein Uebel ist, so wird die Ursache des Schmerzens eben so sehr, als er selbst, zu fliehen seyn. Wenn der Tod ein Uebel ist, so wird auch das Tödtende unter die Uebel gehören — —

§. 120.

Digitized by Google

§. 120.

Nun aber werden diejenige Dinge, die von einigen für Gut von Natur gehalten werden, oft Urſachen des Schmerzens, wie wir zeigen werden. Alſo ſind dieſe Güter wirklich Uebel und Quellen der Unglükſeeligkeit. Aus dieſen Gütern entſpringt alles Böſe: Geld- und Ehrgeiz, Eiferſucht und Wolluſt, und alle ihnen verwandte Laſter.

§. 121.

Jeder Menſch ſtrebt dem, was er für gut hält, unabläſſig und mit vollſter Ueberzeugung nach, und ſo verſinkt er unvermerkt in das nahe Laſter. Dieß wird durch Beiſpiele deutlich werden.

§. 122.

Wer ſich einbildet, daß der Reichthum ein Gut ſei, der wird alle ſeine Kräfte anſtrengen, um Reichthum zu erwerben. — Dieß heißt aber geizig ſeyn. Wer alſo den Reichthum für das höchſte Gut hält, der wird im Beſtreben nach demſelben in den Geiz verfallen.

§. 123. 124.

Eben ſo iſt es mit dem Ehrgeize und mit der Wolluſt. Wenn alſo das, was Uebel hervorbringt, ein Uebel iſt, und das, was die Philoſophen für Güter gehalten haben, alle Uebel hervorbringt, ſo muß man ſagen, daß das, was Einige für Güter gehalten haben, im Grunde zu den Uebeln gehört.

§. 125.

Die Gegner können auch nicht sagen, daß denjenigen, welche nach diesen Gütern streben und sie begehren, ein Uebel nothwendig anhänge, z. E. dem, welcher nach Reichthum strebt, der Geiz, dem, welcher nach Ehre strebt, der Ehrgeiz u. s. w. Wenn sie das Gut erreicht haben, so werden sie frei von Sorgen und Unruhe.

§. 126.

Wer Reichthum errungen hat, sucht ihn nicht mehr mit Heftigkeit; wer die Wollust genießt, unterläßt sein Bestreben nach derselbigen. Gleichwie die Thiere, welche von einem Gebirge herniedersteigen, um aus einer Quelle im Thale zu trinken, im schmerzhaften Gefühle des Durst nach dem Vergnügen, ihn zu löschen, streben, sobald aber dieß geschehen ist, von ihren Mühseeligkeiten ausruhen — eben so wird der Mensch, so lang er das Gut sucht, nothwendig unruhig seyn, sobald er es aber erlangt hat, wird er von der Unruhe frei werden.

§. 127.

Jedoch kann sich die Sache auch so verhalten. Wenn der Mensch das erlangt hat, was er für gut hält, so bekümmert und betrübt er sich nur desto mehr, daß er es nicht allein besizt. Er hält ein Gut nur dann für kostbar und wünschenswürdig, wenn er es allein besizt. Daher Neid und Eifersucht und Nebenbuhlerei. Sowohl das Bestreben nach

Gütern

Gütern also, als auch der Besiz derselben ist nicht ohne Kummer und Elend.

§. 128.

Mit den Uebeln ist es wieder eben so. Wenn sich einer einbildet, daß gewisse Dinge von Natur Uebel seien, z. E. Schande, Armuth, Verwaisung, Schmerz, Krankheit, Thorheit, so sind es nicht diese Uebel allein, welche ihn quälen, sondern noch viele andere, welche ihn um derselben willen quälen.

§. 129.

Wenn ein Uebel ihn drükt, so beunruhigt ihn zugleich auch die Meinung, welche er von demselben hat. Das unangenehme Gefühl und die Meinung sind zwei Uebel. Wenn aber das Uebel auch nicht bei ihm vorhanden ist, so ist er doch nicht ruhig, sondern er mag sich nun vor dem Zukünftigen schüzen, oder es fürchten, so folgt ihm immer die Sorge nach.

§. 130.

Wenn der Mensch aber nichts für gut oder bös von Natur hält, so wird auf einmal sich seine Unruhe in einen friedlichen, kummerlosen Lebenszustand auflösen —

§§. 131. 132.

Wir haben nun weiter zu zeigen, daß der dogmatische Philosoph auch kein Mittel gegen die Gemüthsunruhe angeben kann. Wenn etwas von Natur gut oder böse ist, so muß man demjenigen, der

der sich durch irgend etwas Gutes oder Böses beunruhigen läßt, entweder beides geradezu verbieten und ihm sagen, daß weder das Gute zu suchen, noch das Böse zu fliehen sei — oder muß man ihm zeigen, daß das, was er sucht, einen sehr geringen Werth hat und so viel Mühe nicht verdient, daß es wichtigere Dinge gibt, welche seiner Bemühung würdiger sind, wie z. E. der Reichthum einen geringeren, die Tugend einen gröseren Werth hat, daß das, wonach er strebt, bei wenigen Vortheilen viele Beschwerlichkeiten, das andere aber bei vielen Vortheilen wenige Beschwerlichkeiten hat.

§. 133.

Aber zu sagen, daß man weder das Gute suchen, noch das Uebel fliehen müsse, ist wider die Grundsäze der Dogmatiker, welche beständig von der Wahl des Einen und der Verabscheuung des Andern schwazen.

§. 134.

Zu sagen, daß man gewisse Dinge wegen ihres geringen Werths nicht suchen, andern aber wegen ihrer Vortreflichkeit mit Eifer nachstreben müsse — dieß heißt, die Unruhe nicht heilen, sondern sie nur auf einen andern Gegenstand richten. So wie der Mensch bei der Verfolgung des Einen sich beunruhigte, so wird er sich auch bei der Verfolgung des andern beunruhigen.

§. 135.

Digitized by Google

§. 135. 136.

Die Ermahnungen des dogmatischen Philosophen geben also nur eine Krankheit statt der andern. Strebt einer nach Reichthum oder Ehre oder Gesundheit, als nach Gütern, so ermahnt ihn der Philosoph, vielmehr nach der Tugend zu streben — er befreit ihn also nicht von der unruhigen Bestrebung, sondern verändert nur das Object derselben. Gleichwie also der Arzt, der die Pleuritis hebt, aber statt derselben eine Peripneumonie gibt oder der die Hirnwuth hebt, aber statt derselben die Schlafsucht hervorbringt, die Gefahr selbst nicht hebt, sondern nur verändert: eben so hilft mir auch der Philosoph nicht, der mir statt meiner Sorge nur eine andere schenkt.

§. 137. 138.

Man kann auch nicht sagen, daß die Sorge, von der mich der Philosoph befreit, heftiger, die, welche er gibt, gemäsigter ist: denn ich habe eben die Meinung von demjenigen Gute, nach welchem ich zuerst strebte, die ich von demjenigen habe, nach welchem ich izt strebe. So wie ich das erste für ein Gut hielt, so halte ich izt das zweite für ein Gut. So wie ich beim ersten beunruhigt wurde, so werde ich es auch beim zweiten — ja ich werde es vielleicht bei dem lezten noch mehr, weil ich es für ein gröseres Gut halte.

§. 139.

Digitized by Google

§. 139.

Wenn aber der Philoſoph mir ſtatt eines Guts mit vielen Beſchwerlichkeiten ein anderes mit wenig Beſchwerlichkeiten anbietet, ſo hebt er gleichfalls meine Unruhe nicht. Es war nicht davon die Rede, was mehr oder minder beſchwerlich ſei, ſondern wie man von aller Beſchwerlichkeit frei werden könne?

V. Ob derjenige, welcher ſein Urtheil über die Natur der Güter und Uebel zurükhält, vollkommen glüklich ſei?

§. 141.

Glüklich iſt der, welcher ſein Leben ohne Beunruhigung hinbringt — wie Timon ſagte, in Ruhe und ſanfter Heiterkeit — Unter den ſogenannten Gütern und Uebeln ſind einige Güter oder Uebel der Meinung — andere der Nothwendigkeit —

§. 142.

Zu den erſten gehören diejenige, welche die Menſchen nach einem vorhergehenden Urtheile ſuchen oder fliehen. Güter ſind z. E. was das Aeuſſere betrifft, Reichthum, Ehre, edles Geſchlecht, Freundſchaft — was den Körper betrifft, Schönheit, Kräfte, Anſtand — was die Seele betrifft, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Klugheit, Mäſigkeit, Tugend überhaupt. Jedem dieſer Güter iſt ein gewiſſes Uebel entgegengeſezt.

§. 143.

Digitized by Google

§. 143.

Zu den andern gehören alle diejenige, welche ein Eindruk auf das vernunftloſe Empfindungsvermögen nothwendig hervorbringt und welche wir nicht ändern können.

§. 144 — 147.

Daß nun, was die Güter und Uebel der Meinung betrifft, der Skeptiker allein ruhig leben könne, iſt ſchon in den Pyrrhoniſchen Hypotypoſen (I, 25) bemerkt worden, und erhellt auch aus dem in dieſer Schrift gegen die Sittenlehrer ausgeführten Saze, daß der nicht glüklich ſeyn könne, welcher glaubt, daß irgend etwas von Natur ein Gut oder ein Uebel ſei.

§. 148. 149.

Was aber die nothwendige Sinneneindrüke, den phyſiſchen Schmerz und das ſinnliche Vergnügen betrifft, ſo gibt der Skeptiker nach. Es iſt ihm unmöglich, durch ſkeptiſche Gründe von demjenigen befreit zu werden, was nicht aus einer verkehrten Vernunft und einer ſchlimmen Meinung, ſondern aus einem unwillkührlichen Eindruke entſpringt. Wer Hunger oder Durſt empfindet, der wird ſich umſonſt durch die Skepſis zu überreden ſuchen, daß er ſie nicht empfindet; und wer das Vergnügen empfindet, das mit der Stillung des Hungers oder Durſtes verbunden iſt, der wird ſich durch ſkeptiſche Gründe nicht überzeugen, daß er es nicht empfinde.

§. 150.

Digitized by Google

§. 150.

Was hilft also, werden die Dogmatiker sagen, dem Skeptiker die Zurükhaltung des Beifalls zur Glükseeligkeit, wenn sich doch die Beunruhigung nicht ganz verhindern läßt? Sie hilft uns sehr viel: denn der Skeptiker trägt den Schmerz weit leichter, als der Dogmatiker.

§. 151.

Einmal ist es doch nicht einerlei mit der grosen Menge einerlei Schmerz in der Verfolgung unzähliger Güter und der Vermeidung unzähliger Uebel zu tragen und so wie von Furien hin und her getrieben zu werden — dieß, sage ich, ist nicht einerlei mit dem Zustande des Skeptikers, der nur Eine Gattung von Uebeln duldet und sich vor ihnen zu verwahren sucht.

§. 152. 153.

Und dann verursacht dem Skeptiker auch das, was er als ein Uebel flieht, keinen grosen Kummer. Entweder ist es ein kleiner Schmerz, den er täglich erfährt, z. E. Hunger und Durst, Wärme und Kälte; oder ein sehr lebhafter und heftiger, für welchen die Aerzte oft lindernde Mittel geben können; oder ein mäsiger und anhaltender, wie bei einigen Krankheiten —

§. 154. 155.

Was den täglichen Schmerz betrifft, so beunruhigt er nur wenig, und es gibt Mittel gegen denselben,

ſelben, die ſich ieder leicht verſchaffen kann, nämlich Speiſe, Trank, Bedekung. Der lebhafte und heftige Schmerz aber, wenn er auch ſeinen höchſten Grad erreicht hat, ſo geht er, wie ein Bliz, vorüber und zerſtört entweder uns oder ſich ſelbſt. Der mittelmäßige und anhaltende aber dauert weder das ganze Leben hindurch, noch iſt er auch ſeiner Natur nach ganz anhaltend, ſondern mit vielen ruhigen Zwiſchenräumen verbunden. Wäre er ganz anhaltend, ſo würde er ſich nicht der Zeit nach ausdehnen. Er iſt alſo gemäſigt. Folglich iſt die Unruhe des Skeptikers eben nicht ſo fürchterlich.

§. 156.

Wenn ſie aber auch noch ſo groß wäre, ſo iſt es die Schuld des Skeptikers nicht, der wider ſeinen Willen und nothwendig leidet, ſondern die Schuld der Natur, welche ſich um Geſetze nicht bekümmert[341]), und derjenigen, welche ſich durch Meinung und Urtheile Uebel zuziehen. —

§. 158. 159.

Wer nicht beſtimmt, ob der Schmerz ein Uebel ſei oder nicht, der leidet nur, wenn er leiden muß. Wer aber noch auſſerdem ſich einbildet, daß der Schmerz das einige Widernatürliche, das einige Uebel iſt, der verdoppelt auf dieſe Art ſeinen Schmerz. Sehen wir nicht oft

331) ἡ νομων οὐδεν μελει ſagt Sextus. Fabriz erklärt dieß ſo: Natura non curat, quid homines ſtatuant vel opinentur.

oft bei chirurgischen Operationen, daß der, welcher operirt wird, den Schmerz männlich erträgt, daß er, wie Homer sagt, weder erbleicht noch Thränen von der Wange wischt, weil er blos den Schmerz des Schneidens empfindet — daß hingegen ein Zuschauer, sobald er nur ein bischen Blut fließen sieht, erblaßt, zittert, schwizt, wankt, und endlich sprachlos niederfällt — nicht wegen des Schmerzens, denn es ist keiner vorhanden, sondern wegen der Meinung, die er hat, daß der Schmerz ein Uebel sei.

§. 160. 161.

Die Meinung, daß etwas ein Uebel sei, verursacht also oft noch weit mehr unangenehme Empfindungen, als der Schmerz selbst. Der Skeptiker genießt also die gröste Glükseeligkeit deren der Mensch fähig ist. Zwar wird er bei unwillkührlichen und vernunftlosen Empfindungen beunruhigt, denn er ist, wie Homer sagt, nicht ein Sohn der beiahrten Eiche oder des Felsen, sondern ein Menschensohn. Aber er wird mäsig afficirt.

§§. 162 — 164.

Wir müssen also auch diejenige verachten, welche glauben, der Skeptiker sei ganz träge und unthätig, oder wenn er handle, so stehe er mit sich selbst im Widerspruche. Der Skeptiker, behaupten sie, müsse deswegen ganz unthätig seyn, weil das ganze Leben im Wählen und Fliehen bestehe und derjenige, der nichts wähle und fliehe, im Grunde das Handeln aufhebe und sich, wie eine Pflanze, verhalten

ten müsse. Daß der Skeptiker mit sich selbst in Widerspruch gerathen müsse, suchen sie durch folgendes Beispiel zu zeigen. Wenn er in die Gewalt eines Tirannen kommt und zu einer Schandthat gezwungen werden soll, so wird er entweder nicht gehorchen, sondern lieber den Tod wählen, oder aus Furcht vor der Qual gehorchen. Er wird also in iedem Falle etwas fliehen und etwas wählen. Dieß sezt aber voraus, daß er mit Ueberzeugung vorher angenommen hat, daß es etwas Wünschenswürdiges und Verabscheuenswürdiges gebe.

§§. 165. 166.

Diejenigen, welche so urtheilen, wissen nicht, daß der Skeptiker nicht den philosophischen Räsonnement gemäß lebt; denn diesem zu folge müste er sich alles Handelns enthalten: sondern nach einer Beobachtung, welche nichts mit der Philosophie zu thun hat, kann er allerdings etwas wählen oder fliehen. Wenn er aber von einem Tirannen gezwungen werden sollte, etwas Verbotenes zu thun, so wird er nach Maasgabe der Geseze und Sitten seines Vaterlandes etwas wählen oder fliehen, und das Harte weit leichter ertragen, als der Dogmatiker. —

VI.) Ob es eine Kunst zu leben gebe?

§§. 168 — 170.

Die Dogmatiker geben vor, eine Kunst des Lebens lehren zu können. Daher sagte Epikur, die

Philosophie sei ein kräftiges Mittel, durch Gründe und Räsonnements das Leben glüklich zu machen. Die Stoiker behaupten, die Klugheit, als Kenntniß des Guten, Bösen und Gleichgültigen, seie die wahre Kunst des Lebens: wer sie besize, sei allein schön, reich, weise: denn, wer das besize, was von grosem Werthe sei, sei reich; die Tugend aber sei von grosem Werthe, und da der Weise sie allein besize, so sei er allein reich; endlich wer liebenswürdig sei, sei schön, allein der Weise aber sei liebenswürdig, folglich sei er allein schön.

§§. 171 — 173.

Dergleichen Vorspigelungen können zwar die Jugend anziehen, aber sie sind nichts weniger als gegründet. — — Die vermeinte Kunst zu leben, welche allein glüklich machen soll, ist nicht Eine, sondern besteht in vielen und abweichenden. Eine andere ist sie dem Epikur zu folge, eine andere nach den Stoikern, eine andere nach der Meinung der Peripatetiker. Entweder muß man also allen zugleich folgen, oder nur Einer, oder keiner.

§§. 174. 175.

Allen zugleich können wir nicht folgen, weil sie einander widersprechen. Was wir nach der einen fliehen sollen, sollen wir nach der andern wählen. — Wenn wir aber nur Einer folgen sollen, welcher? Warum sollen wir der Einen mehr folgen, als der andern? Es bleibt also nichts übrig, als derjenigen zu folgen, welche für die vorzüglichere gehalten worden ist.

§§. 176

§§. 176. 177.

Wenn wir der vorzüglicheren folgen sollten, so müssen wir entweder derjenigen folgen, welche durch sich selbst, oder derienigen, welche durch eine andere für die vorzüglichere erklärt worden ist. Ist es diejenige Kunst zu leben, welche sich selbst für die vorzüglichere erklärt hat, so ist ihr nicht zu trauen: wir müsten ihr denn allen Glauben beimessen: denn jede erklärt sich für die vorzüglichere. Soll aber eine Kunst von der andern für die vorzüglichere erklärt werden, so verdient sie abermals keinen Glauben. Denn gleichwie sie selbst, als eine von der andern verschiedene Kunst, wieder durch eine andere beurtheilt werden muß, so bedarf auch diese andere wieder einer Beurtheilung und so ins Unendliche. Wenn man also weder jeder vorgeschlagenen Kunst zu leben, noch Einer folgen kann, so bleibt nichts übrig, als keiner zu folgen.

§§. 178. 179.

Wenn aber jemand sich nach Einer derselben richten wollte, so müste er unglüklich seyn. Jeder Mensch hat eine beunruhigende Neigung, sei es Neigung zum Gelde, oder zur Wollust, oder zum Ruhme. Keine dogmatische Schule wird ihn davon heilen können. Wer Geld und Ehre liebt, dessen Leidenschaft wird die Peripatetische Philosophie nur noch mehr entzünden, weil sie Reichthum und Ehre für Güter erklärt. Wer die Wollust liebt, den wird Epikurs Lehre noch wollüstiger machen. Der

Ehrgeizige wird durch die Lehren der Stoiker, welche die Tugend und was aus Tugend geschieht, für das höchste Gut erklären, noch tiefer in diese Leidenschaft versinken.

§. 180.

Die ganze dogmatische Wissenschaft des Lebens ist also mehr ein Beförderungsmittel des menschlichen Elends, als ein Heilmittel desselben. Wenn wir auch zugeben, daß es Eine bestimmte und nicht widersprochene Kunst des Lebens gebe, z. E. die Stoische, so können wir sie doch nicht annehmen, weil sie viele und mannichfaltige Uebel mit sich führt.

§. 181.

Wenn die Kunst zu leben, als Klugheit, eine Tugend ist, wenn der Weise allein tugendhaft ist, die Stoiker aber keine Weise sind[342]), so werden sie weder Klugheit, noch eine Kunst zu leben besizen. Wenn sie dieselbe nicht besizen, so werden sie sie auch nicht lehren können. Und wenn nach ihrer eigenen Behauptung keine Kunst bestehen kann, so wird auch die Kunst zu leben nicht bestehen können.

§§. 182.

342) Dieß ist nicht Spott, sondern die Stoiker gestanden selbst, daß es vielleicht in vielen Jahrhunderten kaum Einen Weisen, ja vielleicht überall gar keinen gebe. Dieß drükte das Ideal der moralischen Vollkommenheit aus, nach dem wir alle sterben sollen, wenn wirs auch nie erreichen. —

Digitized by Google

§§. 182. 183.

Keine Kunst kann bestehen. Eine Kunst ist ein System von Begriffen (καταληψις). Ein Begriff im stoischen Sinne ist der Beifall, der einer begreiflichen Vorstellung geschenkt wird [343]). Es gibt aber keine begreifliche Vorstellung: denn es fehlt uns an einem Vermögen, sie durch ein sicheres Kennzeichen zu unterscheiden [344]). Also gibt es auch keinen Begriff, folglich kein System von Begriffen, oder keine Kunst.

§§. 184 — 187.

Wenn die Wissenschaft des Lebens oder die Klugheit das Gute, das Böse und das Gleichgültige zu ihrem Gegenstande hat, so ist sie entweder von den Gütern, die zu ihrem Innhalte gehören, verschieden oder sie ist selbst ein Gut. Im ersten Falle gibt es keine solche Wissenschaft, indem es, wie schon gezeigt ist, keine Güter und Uebel gibt. Im zweiten Falle ist sie eine Wissenschaft von sich selbst, welches abermals ungereimt ist: denn das, wovon sie eine Wissenschaft ist, wird vor der Wissenschaft gedacht. Die Heilkunst ist die Wissenschaft der für die Gesundheit heilsamen, schädlichen und gleichgültigen Dinge: aber das Heilsame und nicht Heilsame geht vor dieser Kunst voran. — Die

343) καταληπτικης φαντασιας συγκαταθεσις. —

344) Man sehe adv. Log. I, 388. sqq. und was wir in der Geschichte der Akademiker über diesen Punkt bemerkt haben.

Digitized by Google

Stoiker selbst sagen, die Dialektik sei die Wissenschaft des Wahren, des Falschen und dessen, was weder wahr noch falsch sei. Das Wahre, das Falsche und das weder wahr noch falsch ist, muß also vor der Dialektik existirt haben. Wenn also die Klugheit die Wissenschaft ihrer selbst ist, so muß sie vor sich selbst existirt haben. Diß ist aber widersprechend. Folglich gibt es keine Klugheit oder keine Kunst des Lebens.

§§. 188 — 196.

Jede Kunst und jede Wissenschaft hat gewisse bestimmte technische und scientifische Grundsäze und Regeln. Die Kunst und Wissenschaft zu leben hat aber keine, wie aus den eigenen Aussprüchen der Stoiker erhellt.

Hier führt Sextus einige ganz unmoralische und zum Theil schmuzige Behauptungen aus Zenos Diatriben und aus Chrysipps Büchern von der Natur, von der Gerechtigkeit und von der Pflicht an. Diese Aussprüche frappiren, aber es läßt sich bei der Verachtung des Körpers unter den Stoikern eben sowohl begreifen, wie sie auf solche Behauptungen kamen, als bei gewissen christlichen Mystikern, die es gewiß redlich gemeint haben. Nachdem Sextus diese Aussprüche angeführt hat, schließt er so: Entweder beobachtet man sie wirklich im Leben oder nicht

nicht. Beobachten kann man sie nicht: denn sie sind den Gesezen zuwider (z. E. der Beischlaf mit der Mutter, das Essen des menschlichen Fleisches). Wenn man sie aber nicht beobachtet, so sind sie überflüssig, so ist auch die Kunst zu leben gerade so überflüssig, als die Kunst zu mahlen für den Blinden und die Musik für den Tauben.

§. 197.

Auch hat iede Kunst, sie mag nun theoretisch seyn, wie die Geometrie und Astrologie, oder practisch, wie die Kunst mit Waffen zu streiten, oder ein Werk ausser sich zu Stande bringen, wie die Mahlerei und Bildhauerkunst, etwas Eigenes und Charakteristisches, wodurch sie sich von andern unterscheidet. Dieß hat aber die Kunst des Lebens nicht, es gibt also keine Kunst des Lebens.

§. 198.

Was dem Musiker und dem, welcher in der Musik unerfahren ist, gemeinschaftlich ist, das gehört nicht zur Musik. Was dem Grammatiker und dem, welcher in der Grammatik unerfahren ist, gemeinschaftlich ist, gehört nicht zur Grammatik. Was überhaupt dem Kunsterfahrnen und dem, welcher nicht in der Kunst erfahren ist, gemeinschaftlich ist, gehört nicht zur Kunst. Was also dem Klugen und Unklugen gemeinschaftlich ist, das gehört nicht zur Klugheit, das ist nichts der Klugheit Eigenes.

§. 199.

Nun gibt es aber viele gemeinschaftliche Handlungen des Klugen und Unklugen. Wenn wir es als eine charakteristische Handlung des Klugen ansehen, daß er seine Eltern ehrt, oder daß er ein ihm anvertrautes Depositum zurükgibt, so gibt es ia auch Unkluge, welche dasselbige thun. Folglich ist kein charakteristischer Unterschied zwischen dem Klugen und Unklugen, und die Klugheit ist keine Kunst des Lebens.

§§. 200. 201.

Dagegen wendet die entgegengesezte Parthie ein, der Unterschied des Klugen und Unklugen bestehe nicht so wohl in den Handlungen, als in der Gemüthsstimmung und Gesinnung. Seine Eltern zu ehren und für sie Sorge zu tragen beweise noch nicht die Rechtschaffenheit eines Mannes — aber es aus Klugheit, nach einer gewissen praktischen Methode zu thun, dieß komme einem rechtschaffenen Manne zu. Der Arzt und der Unwissende können einen Kranken heilen, aber es nach der Kunst zu thun, dieß komme allein dem Arzte zu. Nur der Rechtschaffene, nur der Weise habe eine gewisse Kunst des Lebens, welche darinnen bestehe, Alles mit der besten, geordnetsten Gesinnung zu thun.

§. 202.

Diejenige, welche diesen Einwurf machen, scheinen uns absichtlich nicht hören zu wollen. Sie sprechen von etwas Anderem, als wovon die Rede

ist.

Digitized by Google

ist. Wir sprechen von Handlungen, sie von der innern Gemüthsstimmung. Sie können nicht leugnen, daß die Handlungen des Klugen und des Unklugen sich gleich sind, sie unterscheiden aber die Gemüthslage des einen von der des andern. Allein wie können sie diesen Unterschied beweisen? Wie können sie zeigen, daß das einemal eine Handlung aus einem klugen, das anderemal aus einem thörichten Gemüthe kommt? Die gemeinschaftliche Handlungen des Thoren, insofern sie gemeinschaftlich sind, zeigen dieß nicht an.

§. 206.

Andere suchen den Unterschied in der sich stets gleichen, geordneten Handlungsart des Weisen. Gleichwie der mechanische Künstler alles in einer gewissen Ordnung und Gleichförmigkeit thut, so ist auch der Weise sich in rechtschaffenen Handlungen beständig gleich. Auch der, welcher nicht Künstler ist, kann ein Kunstwerk verfertigen aber nicht immer, nicht gleichförmig, nicht mit einer künstlichen Fertigkeit. Eben so wird der Unweise sich ungleich in seinen Handlungen seyn.

§. 208.

Diejenige, welche so urtheilen, scheinen der Natur zu widersprechen. Es ist mehr Wunsch, als Wirklichkeit, daß es eine eigentliche, bestimmte, künstliche Ordnung des Lebens gebe. Jeder Mensch richtet sich nach den Verschiedenheiten der Umstände, am meisten der Kluge, der die Unbeständigkeit des

Glüks

Glüks und die Flüchtigkeit aller Dinge in Erwägung zieht.

§. 210.

Wenn die Klugheit eine Kunst des Lebens wäre, so würde sie niemand mehr nüzen, als dem Weisen, der sie besizt, indem sie ihn Mäßigung im Bestreben nach dem Guten und im Vermeiden des Uebels lehrt. Die Klugheit nüzt aber dem Weisen nicht, wie wir zeigen werden. Es gibt also keine Kunst des Lebens.

§. 211 — 215.

Der Weise heißt entweder deswegen enthaltsam, weil er nichts Böses begehrt und nichts flieht, oder deswegen, weil er zwar böse Neigungen hat, sie aber durch die Vernunft beherrscht. Im ersten Sinne kann er nicht enthaltsam heißen: denn er kann sich dessen nicht enthalten, was er nicht hat. So ist der Verschnittene nicht enthaltsam im Liebesgenusse, der, welcher einen schlimmen Magen hat, nicht enthaltsam im Genusse der Speisen: denn beide empfinden keine Neigung zu diesen Dingen. Wenn der Weise aber deswegen enthaltsam heissen soll, weil er zwar böse Neigungen hat, sie aber durch die Vernunft überwindet, so muß man zugeben, daß ihn seine Klugheit nicht vor dem Uebel, vor den beunruhigenden Leidenschaften bewahrt, ja daß er noch unglüklicher ist, als der Thor: denn, indem er seine Neigung zum Bösen zurükhält, so wird er eben dadurch noch mehr beunruhigt, als der Thor, welcher diese Neigung befriedigt.

VII. Ob die Kunst des Lebens gelehrt werden könne?

§. 216.

Wenn es keine Kunst des Lebens gibt, so kann auch keine gelehrt werden. Wenn aber der Skeptiker auch zum Ueberfluß die Existenz einer solchen Kunst zugeben wollte, so kann er doch zeigen, daß sie nicht gelehrt werden könne.

§. 218.

Bei dieser Disciplin müste 1. etwas, das gelehrt wird 2. ein Lehrender 3. ein Lernender 4. eine Lehrart seyn. §. 219 — 243. sucht nun Sextus durch allerlei Spizfindigkeiten zu zeigen, daß von all diesen Stüken keines klar und gewiß sei, daß es also keine Disciplin gebe.

§§. 243 — 256.

Wenn die Kunst des Lebens gelehrt werden könnte, so müste sie entweder der Kluge den Klugen, oder der Unkluge den Unklugen, oder der Unkluge den Klugen, oder der Kluge den Unklugen lehren. Der Kluge kann sie den Klugen nicht lehren: denn beide sind vollkommen in der Tugend und keiner derselben bedarf einer Belehrung. Der Unkluge kann sie den Unklugen nicht lehren: denn beide haben Belehrung nöthig. Der Unkluge kann sie den Klugen nicht lehren: denn der Blinde zeigt dem Sehenden die Farbe nicht. Es bleibt also nichts übrig,

als

Digitized by Google

als daß sie der Kluge den Unklugen lehrt, welches aber gleichfalls zweifelhaft ist. Denn wenn die Klugheit die Kenntniß der Güter, der Uebel und der Mitteldinge ist und der Unkluge von all diesen Dingen nichts kennt, so wird er bei der Belehrung des Klugen nichts als Worte hören, die Sachen aber nicht verstehen, u. s. w.

Ich habe den Sextus mit der Ausführlichkeit behandelt, welche er in der Geschichte des Scepticismus verdient. Lange ist dieser Schriftsteller nur von wenigen gelesen und benuzt worden. Viele verabscheuten ihn als einen frevelnden Schriftsteller. Viele scheuten das Studium desselben aus Trägheit oder Unwissenheit. Er war ein beinahe allgemein vernachlässigter Schriftsteller, biß ihn Gassendi[345]) und Bayle aus der Vergessenheit zogen. Noch izt kennen ihn wenige aus eigener Lectüre, so viele auch von ihm und dem Pyrrhonismus reden. Auch deswegen habe ich es, besonders bei der gegenwärtigen Lage der Philosophie, für nüzlich gehalten, ihn und seine Schriften näher zu characterisiren, als ich sonst

345) Bayle Art. Pyrrhon sagt: A peine connoissoit-on dans nos écoles le nom de Sextus Empiricus; les moiens de l' époque qu' il a proposés si subtilement n' y etoient pas moins inconnus, que la terre australe, lorsque Gassendi en a donné un abrégé, qui nous a ouvert les yeux.

ſonſt in irgend einem Buche gefunden habe[346]). Dieß wird zugleich dazu dienen können, in dem Verfolge dieſer Geſchichte Manches abzukürzen, indem die meiſten nachfolgende Skeptiker nur die Hauptgründe des Sextus wiederholt haben.

Lucianus iſt wahrſcheinlich ein Zeitgenoſſe des Sextus geweſen und verdient auch in anderer Rükſicht ihm an die Seite geſezt zu werden. Wie er, erhob er ſich nicht nur über den herrſchenden Aberglauben ſeines Zeitalters, ſondern bekannte ſich auch zu keiner Secte. Daher iſt er auch von verſchiedenen für einen Skeptiker gehalten worden[347]), wozu jedoch in ſeinen Schriften kein Grund vorhanden iſt[348]). Aber deutlich iſt in ihnen der Hang, ſich von allem Sectengeiſte loszureiſſen und nicht ſo viel wiſſen und beſtimmen zu wollen, als die Sectirer gethan

346) Man ſ. z. E. Brucker T. II. p. 631 — 636. Crouſaz Examen du Pirrhoniſme — Formey Triomphe de la verité — Le Clerc Bibliotheque ancienne et moderne T. XIV. XV. P. I. — Encyclopaedie Art. Sceptiques. — Ich bemerke bei dieſer Gelegenheit noch Plouquet examen rationum à Sexto Empirico tam ad propugnandam quam impugnandam Dei exiſtentiam collectarum Tubingae 1768. Ueberſezt ſind einzelne Kapitel aus dem erſten Buche der Hypotypoſen in Loſſius Neueſter philoſophiſcher Literatur 4 St. und in Fülleborns Beiträgen zur Geſchichte der Philoſophie 2 St.

347) von Photius Cod. 128. von Voſſius de ſectis V, 2.

348) S. Brucker l. c. p. 619. Wieland in der Abhandlung vor ſeiner meiſterhaften Ueberſezung Lucians B. 1.

gethan hatten. Aber das ist allerdings auffallend, daß Lucian über alle Secten spottet, nur über die Pyrrhonische nicht, die ihm doch so manche Blößen gab. Konnte sie ihm unbekannt seyn? War sie vielleicht in seinem Zeitalter so gesunken, daß er es nicht der Mühe werth hielt und daß es kein Interesse haben konnte, sie zu verspotten? Galenus, ein Zeitgenosse Lucians, scheint sich, wie er, an keine Secte gehalten zu haben. Daß er aber kein Skeptiker gewesen sei, erhellt aus seiner Schrift de optima doctrina contra Favorinum, welche den Skeptikern entgegengesezt ist. Celsus, der gleichfalls in dieß Zeitalter gehört, scheint wirklich unter die Skeptiker zu gehören[349]), um so mehr, da er als Arzt sich zur methodischen Secte neigte, welche mit dem Skepticismus so ganz nahe verwandt war.

Im dritten Jahrhundert scheint der Skepticismus zwar noch manche thätige und lebhafte Vertheidiger gehabt zu haben, aber der immer mehr steigende Hang zu einem sehr dogmatischen philosophischen Synkretismus und der Eifer der christlichen Kirchenschriftsteller für die Wahrheit und Gewisheit des sich immer mehr ausbreitenden Evangeliums drohte ihm den nahen Untergang.

Die

349) Quintil. Inst. Or. X, 1. scripsit non parum multa Cornelius Celsus, Scepticos secutus non sine cultu et nitore. Ohne Zweifel hatte er sich in seinem Werke de artibus, von welchem nur das sechste Buch de arte medica übrig geblieben ist, darüber erklärt.

Die Kirchenväter

bekämpften Anfangs alle philoſophiſche Secten, folglich auch die Pyrrhonier. Indem ſie aber in dieſem Kampfe die Kräfte der Vernunft aufs tiefſte heruntersezten, ſo leiſteten ſie unvermerkt dem Pyrrhonismus Dienſte, die er aber damals nicht benuzen konnte, weil die Kirchenväter dadurch, daß ſie dem Glauben das Anſehen ſchenkten, welches ſie der Vernunft raubten, eigentlich wieder den ſtrengſten Dogmatismus aufrichteten und ſich in der Seele neben der ſchwachen Vernunft, eine übernatürliche Kraft dachten, welche die untrügliche, wenn gleich noch ſo dunkle und geheimnißvolle Wahrheit mit einem Grade von Gewisheit einſehen könne, deren der Menſch vor dem Evangelium gar nicht fähig geweſen wäre. So läßt es ſich begreifen, warum die Kirchenväter bald aufs lebhafteſte gegen den Skepticismus declamiren, bald ſelbſt ganz im ſkeptiſchen Tone reden. Wir wollen von beidem Beiſpiele anführen.

Tertullian erklärt ſich ſehr ſtark gegen die neue Akademiker und bemerkt ſehr richtig die gefährliche Folgen, welche der Skepticismus für die chriſtliche Religion haben könne, indem dadurch die Thatſachen, auf welchen ſie beruhe, gleichfalls zweifelhaft werden können[350]). „Es war einmal eine Zeit, ſagt

350) de anima c. 17. Quid agis, Academice procaciſſime? Totum vitae ſtatum evertis, omnem naturae ordinem

ſagt ein Lehrer der griechiſchen Kirche im vierten Jahrhundert, da es noch gut und glüklich um uns ſtand, da dieſer überflüſſige Schmuk und dieſe wortreiche Methode in die Theologie noch keinen Eingang gefunden hatte — da man noch Einfalt und Natur im Vortrage der Frömmigkeit am angemeſſenſten hielt. Nachdem aber die Sextus und Pyrrho und der Geiſt des Widerſpruchs, wie eine gefährliche und bösartige Seuche, in unſre Kirchen eingedrungen iſt, und fades Geſchwäz für ein Zeichen

turbas, ipſius Dei providentiam excaecas, qui cunctis operibus ſuis intelligendis, incolendis, diſpenſandis, fruendisque fallaces et mendaces dominos praefecerit ſenſus Annon iſtis univerſa conditio ſubminiſtratur? annon per iſtos ſecunda quoque mundo inſtructio acceſſit, tot artes, tot ingenia, tot ſtudia, negotia, officia, commercia, remedia, conſilia, ſolatia, victus, cultus, ornatusque: omnia totum vitae ſaporem condierunt, dum per hos ſenſus ſolus omnium homo animal rationale dignoſcitur intelligentiae et ſcientiae capax et ipſius academiae. — Non licet nobis in dubium ſenſus iſtos revocare, ne et in Chriſto de fide eorum deliberetur: ne forte dicatur, quod falſo Satanam proſpectarit de coelo praecipitatum, aut falſo vocem patris audierit de ipſo teſtificatam, aut deceptus ſit, cum Petri ſocrum tetigit aut alium poſtea unguenti ſenſerit ſpiritum — — alium poſtea vini ſaporem, quod in ſanguinis ſui memoriam conſecravit. Sic enim et Marcion phantasma eum maluit credere, totius corporis in illo dedignatus veritatem. — Fidelis fuit et viſus et auditus in monte; fidelis et guſtus vini illius, licet aquae ante, in nuptiis Galilaeae; fidelis et tactus et inde creduli Thomae. Recita Iohannis teſtimonium: quod vidimus etc. Falſa utique teſtatio, ſi oculorum et aurium et manuum ſenſus natura mentitur.

chen von Gelehrſamkeit gehalten wird — welcher Jeremias könnte unſre Verwirrung und Finſterniß genug beweinen[351])?

Am wichtigſten unter allen Kirchenvätern iſt uns hier Auguſtinus. Ciceros Hortenſius erwekte zuerſt in ihm, in einem Alter von neunzehn Jahren die Leidenſchaft für das Studium der Philoſophie. Die fromme Erziehung, welche er genoſſen hatte, ließ zu lebhafte Eindrüke in ſeinem Herzen zurük, als daß er ſich mit der Philoſophie der Griechen und der Römer hätte befriedigen können. Das Syſtem der Manichäer ſchien ihm Philoſophie und chriſtliche Lehre zu vereinigen und ſchmeichelte ſeiner lebhaften und immer thätigen Einbildungskraft. Er wurde alſo Manichäer und blieb es neun Jahre. Endlich fand er durch Nachdenken und durch das Studium anderer philoſophiſchen Syſteme, daß der Manicheismus eine Menge Schwierigkeiten nicht auflöſe und unter andern den Urſprung des Uebels auf keine befriedigende Art erkläre. Gerade um die Zeit, da ihm der Manicheismus kein Genüge mehr that und ihm auch das Syſtem der katholiſchen Kirche misfiel, geriethen ihm akademiſche Schriften in die Hände. Dieſe Stimmung war ſehr geſchikt, ihn ſelbſt zum

351) Orat. 21. in Athanas. Eben dieſer Schriftſteller warnt in ſeinem Gedichte an die Biſchöffe V. 303 — 303. vor der Philoſophie auf folgende Art:

Μη μοι τα Σεξτυ, μηδε Πυρρωνος πλεκε
Χρυσιππος ερρει, μακραν ὁ Σταγειριτης
Μηδε Πλατωνος τερψις την ευγλωττιαν,

Skeptiker zu machen. Wirklich ward er es auf eine Zeitlang[352]). Ohne irgend ein Syſtem zu haben, ſchränkte

352) In ſeinen intereſſanten Confeſſionen, aus welchen die oben angeführten Züge genommen ſind, drükt er ſich auf folgende Art über ſeinen Uebergang zum Skepticismus und über ſeinen ſkeptiſchen Zuſtand aus: Sed tamen iam deſperans, in ea falſa doctrina me poſſe proficere, eaque ipſa, quibus, ſi nihil melius reperirem, contentus eſſe decreveram, iam remiſſius negligentiusque retinebam Etenim ſuborta eſt etiam mihi cogitatio, prudentiores ceteris fuiſſe illos philoſophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum eſſe cenſuerant, nec aliquid veri ab homine comprehendi poſſe decreverant V. 10. — Itaque Academicorum more dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans, Manichaeos quidem relinquendos eſſe decrevi, non arbitrans eo ipſo tempore dubitationis meae in illa Secta mihi permanendum eſſe, cui iam nonnullos philoſophos praeponebam; quibus tamen philoſophis, quod ſine nomine ſalutari Chriſti eſſent, curationem languoris animae meae committere omnino recuſabam. Statui ergo tam diu eſſe catechumenus in catholica eccleſia, mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo curſum dirigerem. V, 14. — Spes mea a iuventute mea, ubi mihi eras et quo receſſeras? An vero non tu feceras me et diſcreveras me a quadrupedibus et volatilibus coeli? Sapientiorem me feceras et ambulabam per tenebras et lubricum et quaerebam te foris a me et non inveniebam Deum cordis mei, et veneram in profundum maris et diffidebam et deſperabam de inventione veri. Iam venerat ad me mater, pietate fortis, terra marique me ſequens, et in periculis omnibus de te ſecura. — Et invenit me periclitantem quidem graviter deſperatione indagandae veritatis. VI, 1. Folgende Stelle ſchildert ſeinen ſchwankenden Zuſtand noch treffender: Rationem ipſe mecum habui, magnamque deliberationem, iam in Italia conſtitutus, non utrum manerem in illa Secta, in quam me incidiſſe poenitebat, ſed quonam modo verum inve-

schränkte er sich izt bloß auf die Redekunst ein, zu welcher der Geist der akademischen Philosophie recht gut taugte. Er hörte aber nicht auf, Wahrheit und Gewisheit zu suchen. Sein Zustand war oft sehr unruhig und peinlich, im Ganzen aber schwankend und veränderlich. Dieser Zustand konnte nicht lange dauern. Die Sehnsucht nach Ruhe, die religiöse Jugendeindrüke, die Bitten und Thränen einer frommen Mutter, die rührende Religionsvorträge des Ambrosius [353]), die bessere Einsicht in die

inveniendum esset. Saepe mihi videbatur, non posse inveniri, magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum suffragium ferebantur. Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum. Restabat quaerere, quaenam ista esset auctoritas, cum in tantis dissensionibus se quisque illam traditurum polliceretur. Occurrebat igitur inexplicabilis silva, cui demum inseri multum pigebat: atque inter haec sine ulla requie cupiditate reperiendi veri animus agitabatur. Dissuebam me tamen magis magisque ab istis, quos deserere proposueram. Restabat itaque aliud nihil in tantis periculis, quam ut divinam providentiam lacrymosis et miserabilibus vocibus, ut opem mihi ferret, deprecarer: atque id sedule faciebam. De util. cred. c. 8. **Diese Stellen sind noch ein Beitrag zu den Bemerkungen über den skeptischen Zustand, welche in dem ersten Theile dieser Schrift gemacht worden sind.**

353) **Ueber die erste Eindrüke, welche die Vorträge des Ambrosius auf ihn machten, ist besonders Eine Stelle charakteristisch** Conf. V, 14. n. 24. Bened. Cum non satagerem, discere quae dicebat, sed tantum, quemadmodum dicebat;

Lehren des Evangeliums brachten nach und nach diesen talentvollen Zweifler zum Glauben zurük, und kaum hat irgend ein Mann so viel und so dauernd für den supernaturalistischen Dogmatismus gewirkt, als er. Uebrigens hat er auch als Supernaturalist die Philosophie nicht gänzlich verlassen, vielmehr erhielt der Supernaturalismus durch ihn eine sehr philosophische Consequenz und er gebrauchte, gleich den andern Kirchenvätern, die Platonische Philosophie in der Theologie.

Dieser Hang zur platonischen Philosophie verräth sich besonders in seinen drei Büchern gegen die

cebat, audire (ea mihi quippe iam desperanti, ad te viam patere homini, manis cura remanserat) veniebant in animum meum simul cum verbis, quae diligebam, res etiam, quas negligebam. Neque enim ea dirimere poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret, gradatim quidem. Nam primum etiam ipsa defendi posse mihi iam coeperant videri; et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici adversus oppugnantes Manichaeos putaveram, iam non impudenter asseri existimabam, maxime audito uno atque altero, et saepius aenigmate soluto de scriptis veteribus, ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar. Spiritaliter itaque plerisque illorum librorum expositis locis, iam reprehendebam desperationem meam, illam duntaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse. Nec tamen iam ideo mihi catholicam viam tenendam esse sentiebam, quia et ipsa poterat habere doctos assertores suos, qui copiose et non absurde obiecta refellerent: nec ideo iam damnandum illud, quod tenebam, quia defensionis partes aequabantur. Ita enim catholica non mihi victa videbantur, ut nondum etiam victrix appareret.

Digitized by Google

die Akademiker[354]). Bald nach seiner Rükkehr vom Zweifel zum Glauben zog er sich in die ländliche Einsamkeit zurük, um sich daselbst in Ruhe der Berichtigung seiner Kenntnisse und der Ablegung seiner alten Irrthümer widmen zu können und sich zur Taufe vorzubereiten. Das erste Mittel dazu und die erste Frucht seiner Musse war eine Schrift gegen diejenige Philosophen, welchen er vorher gefolgt war[355]). Augustin nimmt darinn fleißig auf Ciceros akademische Untersuchungen Rükssicht und scheint dieß Buch auch hie und da in der Form nachgeahmt zu haben. Das Ganze ist aus Dialogen zusammengesezt, welche einige Tage hindurch gehalten werden. In dem ersten Buche spricht Licentius für die Akademiker und behauptet, daß das glükliche Leben in der Untersuchung der Wahrheit bestehe, Trygetius aber wider dieselbe und behauptet, es bestehe in den Begriffen der Wahrheit. Im zweiten Buche werden im ersten Dialogen die Meinungen der Akademiker dargestellt, im zweiten wird der Unterschied der alten und der neuen Akademie angegeben und zugleich die lezte bestritten, im dritten wird das Wahrscheinliche der Akademiker erklärt. Im dritten Buche spricht Augustinus gegen die zwei Grundlehren der Akademiker, daß nichts begriffen werden könne, und daß man zu nichts seinen Beifall geben soll. Zulezt behauptet er, daß ihm die Akademi-

354) Bened. T. I. p. 183 — 222.

355) de Trinit. XV, 12. Enchir. c. 20.

ker nicht so gedacht zu haben scheinen, wie man gewöhnlich glaube[356]). Diese Schrift ist mit Kunst, Lebhaftigkeit und Wiz geschrieben, sie enthält aber nichts gegen die Akademiker, was nicht von vorhergehenden Philosophen schon wäre gesagt worden. Der Hauptgedanke ist, daß die Akademiker zugeben müssen, daß sie etwas Wahres erkennen, indem sie dem Wahrscheinlichen zu folgen vorgeben, daß der Mensch überhaupt es gar nicht von sich erhalten könne, gar nichts anzunehmen, daß die Akademiker dieß selbst in allen ihren Reden und Handlungen voraussezen. Die besondere Meinung des Augustinus von der Denkart der Akademiker besteht in Folgendem. Plato statuirte zwei Welten, eine intelligible und eine sinnliche. Jene hielt er für reell und wahr, diese für wahrscheinlich, und nach dem Bilde der ersten gemacht. Aus jener stammte seiner Behauptung nach die Wissenschaft, aus dieser die Meinung. Diese und andere Lehren wurden von seinen Nachfolgern als Geheimnisse aufbewahrt. Sie konnten auch nicht leicht von jemand anders begriffen werden, als von denjenigen, welche sich nach und nach von allen Flekken gereinigt und über die gewöhnliche Grenzen der menschlichen Natur erhoben haben. Zeno, nachdem er schon andere Philosophen gehört hatte, kam er in Platos Schule, deren Oberhaupt damals Polemo

356) Retract. L. I, 1 — 4. macht Augustin einige Bemerkungen über dieß Werk und einige Verbesserungen in denselben.

lemo war, wurde aber nicht für fähig gehalten, die platonische Geheimnisse zu empfangen, ehe er dasienige wieder vergessen hätte, was er in andern Schulen gelernt hatte. Polemo starb, Arcesilas folgte ihm nach. Zeno erklärte die Seele für sterblich, hielt alles in der Welt für bloß physische Wirkung, und Gott selbst für ein Feuer. Da dieß Uebel immer weiter um sich griff, so handelte Arcesilas sehr klug und edel, daß er die Meinung der Akademie gänzlich verbarg und das Gold, das die Nachkommenschaft finden sollte, absichtlich vergrub. Da die Menge geneigter ist, sich dem Irrthum zu ergeben, und alles für bloß sinnlich zu halten, als die Wahrheit und das Intelligible zu fassen, so sezte sich dieser scharfsinnige und menschenliebende Mann vor, die Ungelehrige lieber vergessen zu machen, was sie wußten, als sie zu lehren, was sie doch nicht begriffen hätten. Daher ist Alles entstanden, was der neuen Akademie zugeschrieben wird. Daher der Streit zwischen den Stoikern und Akademikern, wodurch zulezt doch die lezte genöthigt wurden, etwas Wahrscheinliches anzunehmen. Daher sagt auch Cicero, daß die neue Akademiker die Gewohnheit gehabt haben, ihre wahre Meinung zu verbergen und sie niemand zu offenbaren, als wer biß ins hohe Alter mit ihnen gelebt habe. Diese wahre Meinung war ohne Zweifel die platonische Philosophie, die sich auch wirklich nach und nach wieder über alle andere philosophische Systeme erhob. Wir überlassen diese Vermuthung der Prüfung der Leser. Eine esote-

rische Philosophie scheinen verschiedene Akademiker wirklich gehabt zu haben, ob es aber die alte platonische gewesen sei, daran läßt sich mit Grunde zweifeln. Wir haben unsere Meinung über ihre Zweke und den Geist ihrer Methode schon an einem andern Orte gesagt.

Als Augustinus dieß Werk schrieb, war er fest entschlossen, dem Akademismus zu entsagen, dem Evangelium treu zu bleiben, er hatte aber noch kein bestimmtes philosophisches System, wiewohl er sich zum platonischen neigte [357]).

Wir wollen nun auch Beispiele von Kirchenvätern anführen, welche im lebhaften Eifer für das Evangelium die menschliche Vernunft aufs tiefste ernie-

357) contra Acad. L. III, 20. Sed ut breviter accipiatis omne propositum meum, quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me video nondum percepisse. Sed cum tricesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere, eam me quandoque adepturum. Contemtis tamen ceteris omnibus, quae bona mortales putant, huic investigandae inservire proposui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum. Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim iam sum affectus, ut, quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem, apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido.

Digitized by Google

niedrigen und dadurch zu einem allgemeinen Vernunftskepticismus getrieben wurden. Arnobius, ein Afrikaner, der gegen das Ende des dritten Jahrhunderts schrieb, behauptet in seiner Streitschrift gegen die Heiden, daß Jesus den menschlichen Uebermuth gedemüthigt und uns erkennen gelehrt habe, daß unsere Meinungen eitler Wahn seien, daß wir nichts begreifen, nichts wissen, und nicht sehen, was vor unsern Augen liege[358]). Er schränkt die Schwäche der menschlichen Vernunft nicht nur auf die Religion ein, sondern macht auch die ganze Dialektik zweifelhaft und behauptet, sie sei kein Mittel, die Wahrheit zu finden[359]). Sein Schüler Lactanz hat in eben diesem Tone gesprochen. Seine Institutionen sind voll von Klagen über die Schwäche der menschlichen Vernunft. Er behauptet, daß es keine Wissenschaft gebe, daß alle dogmatische Systeme Grundlos seien, daß Sokrates und die Akademiker Recht gehabt haben, zu behaupten, man könne nichts gewiß wissen[360]). Nur die Meinung

358) L. I. c. 27.

359) c. 39. II. c. 9.

360) Haec disputando et coniecturis velle comprehendere (nämlich physische Gegenstände) tale est profecto, quale, si differere velimus, qualem esse arbitramur cuiuspiam remotissimae gentis urbem, quam nunquam vidimus, eiusque nihil aliud quam nomen audivimus. Si nobis in ea re scientiam vindicemus, quae non potest sciri, nonne insanire videamur, qui id affirmare audeamus, in quo revinci possimus? quanto magis, qui naturalia, quae sciri ab homine non possunt, scire se putant, furiosi

nung bliebe alſo in der Philoſophie noch übrig. Der entgegengeſezten Meinungen aber ſeien über jeden Gegenſtand unzählige. Vielleicht ſeie keine derſelben die richtige, vielleicht ſeie die Wahrheit unter mehreren derſelben getheilt, und, wenn auch eine derſelben die richtige wäre, ſo könne man doch nicht entſcheiden, welche? Zeno und die Stoiker haben alſo mit Recht die Meinung verworfen, weil ſie ſich für den Weiſen nicht ſchike, ſondern vielmehr für den Thoren. Wenn es alſo keine Wiſſenſchaft gebe und die Meinung nichts tauge ſo ſei alle Philoſophie aufgehoben[361]). Zudem hebe jede philoſophiſche Secte alle andere auf, und ſo wie ſie die andere aufhebe, ſo werde ſie auch von den andern aufgehoben, ſo daß am Ende alle zu Grunde gehen[362]). Arce-

rioſi dementesque ſunt iudicandi. Recte ergo Socrates et eum ſecuti Academici ſcientiam ſuſtulerunt, quae non diſputantis ſed divinantis eſt.

361) l. c. u. c. 4. Si neque ſciri quidquam poteſt, ut Socrates docuit, nec opinari oportet, ut Zeno, tota philoſophia ſublata eſt.

362) Quid quod, fährt Lactanz unmittelbar nach den vorhergeführten Worten fort, non tantum ab his duobus evertitur, qui philoſophiae principes fuerunt, ſed ab omnibus, ut iam videatur iam pridem ſuis armis eſſe confecta. — Pereunt igitur univerſi hoc modo et tanquam Sparti illi poetarum ſic ſe invicem iugulant, ut nemo ex omnibus reſtet. — Si ergo ſingulae Sectae multarum Sectarum iudicio ſtultitiae convincuntur, omnes igitur vanae et inanes reperiuntur. Ita ſe ipſam philoſophia conſumit et conficit. l. c.

Digitized by Google

Arceſilas habe dieß eingeſehen und habe ſich daher gegen alle Secten bewaffnet, welches auch etwas leichtes geweſen ſei, da vorher ſchon jede gegen die andere bewaffnet geweſen wäre. Er habe alſo eine neue Philoſophie, nämlich die, nicht zu philoſophiren, geſtiftet [363]). Uebrigens ſei nicht einmal die Philoſophie des Arceſilas feſte, indem es unmöglich ſei, gar nichts zu wiſſen [364]).

Hier fand der Skepticismus des Lactantius ſeine Grenzen. Es gibt, ſagte er [365]), Vieles, welches uns die Natur, die Gewohnheit und das Bedürfniß zu wiſſen zwingt. Man müßte zu Grunde gehen, wenn man nicht wüßte, was im Leben nüzlich oder gefährlich iſt, um jenes zu ſuchen, dieß zu fliehen. Jede Kunſt ſezt ein Wiſſen voraus. Arceſilas mußte nicht alles Wiſſen aufheben, ſondern das, was man wiſſen kann, von dem unterſcheiden, was man nicht wiſſen kann [366]). Aber ſo hat

363) l. c.

364) Si nulla poteſt eſſe in homine interna et propria ſcientia ob fragilitatem conditionis humanae, Arceſilae manus vicit. Sed ne ipſa quidem ſtabit, quia non poteſt omnino nihil ſciri. l. c.

365) l. c. c. 5.

366) Schön ſezt hier Lactanz hinzu: Sed ſi id feciſſet, ipſe ſe in populum redegiſſet. Nam vulgus interdum plus ſapit, quia tantum, quantum opus eſt, ſapit, a quo ſi quaeras, utrum ſciat aliquid, an nihil, dicet ſe ſcire, quae ſciat, fatebitur ſe neſcire, quae neſciat — l. c.

Digitized by Google

hat er sich des Namens eines Weisen ganz unwürdig gemacht[367]).

Lactanz glaubte, daß beide sowohl die Akademiker als die Dogmatiker auf Extremen gewesen wären. Die Weisheit lag seiner Meinung nach zwischen beiden mitten inne. Sie bestand darinn, daß der Mensch nicht Alles zu wissen glaube, wie Gott, noch auch gar nichts zu wissen, wie das Thier. Die Mittelstraße, sagt er, gebührt dem Menschen, eine Wissenschaft verbunden mit Unwissenheit und Mäßigung. Die Wissenschaft kommt in uns aus der Seele, die himmlischen Ursprungs ist, die Unwissenheit aus dem Körper, der irrdischer Herkunft ist. Wir sind mit Gott und den Thieren verwandt. Wir bestehen aus zwei Elementen, das eine ist lichtvoll, das andere ist dunkel. Ein Theil von uns gehört der Wissenschaft, ein anderer der Unwissenheit. Nur der Mittelweg ist gefahrlos, wer sich auf die rechte oder linke Seite neigt, der fällt. Die Akademiker schlossen aus den dunklen Dingen, es gebe keine Wissenschaft; eine verhältnißmäßig kleine Zahl von unbegreiflichen Dingen bewog sie, sich zu einer allgemeinen Unwissenheit zu bekennen und sie glaubten die ganze Wissenschaft aufzuheben, indem sie doch nur einen Theil derselben aufgehoben hatten. Die Physiker hingegen schlossen aus dem, was deutlich ist,

367) Quid ergo promovit Arcesilas, nisi quod confectis omnibus philosophis se ipsum quoque eodem mucrone transfixit? l. c.

ist, man könne Alles wissen und vertheidigten die ganze Wissenschaft, indem sie doch nur einen Theil derselben gerettet hatten. Wenn man weder Alles wissen kann, wie die Physiker sagen, noch auch gar nichts, wie die Akademiker sagen, so hat alle Philosophie ein Ende.“ — Lactanz that sehr weise, das was man wissen und nicht wissen kann zu unterscheiden — aber er bemerkte nicht, daß seine Gründe, die er vorher gegen die Wissenschaft und gegen die Meinung überhaupt vorgebracht hatte, auch gegen seine Mittelstraße galten, die etwas von der Wissenschaft und der Meinung nahm, ja daß schon andere Philosophen vor ihm eine solche Mittelstraße versucht hatten, endlich daß diese Mittelstraße selbst zur Philosophie gehörte. Wie konnte er also glauben, durch seine Bemerkungen die ganze Philosophie umgeschaffen zu haben?[368])

Diese Entgegensetzung der Vernunft und des Glaubens kommt in der Geschichte des menschlichen Ver-

368) Man vergl. auch noch die Stelle de ira Dei c. 1. wo Lactanz unter andern seine Meinung auf folgende Art weiter erklärt: Nec tamen nos arrogantes sumus, ut comprehensam nostro ingenio veritatem gloriemur, sed doctrinam Dei sequimur, qui scire solus potest et revelare secreta — Lumen autem mentis humanae Deus est, quem qui cognoverit et in pectus admiserit, illuminato corde mysterium veritatis agnoscet — Si nulla est sapientia humana, ut Socrates docuit, ut Plato tradidit, apparet esse divinam. Deus igitur noscendus est, in quo solo veritas est. — Eben so sprechen auch Gregor von Nazianz Orat. 34. u. a. Kirchenväter.

Verstandes in der Folge öfters wieder vor, und erzeugte beinahe immer einen mehr oder minder philosophischen Skepticismus. Dieser Skepticismus nimmt aber meist in der Seele des Menschen folgenden Gang. Der Mensch schaut auf die mannichfaltige einander zuwider laufende Urtheile der Weltweisen hin — er erinnert sich auch wohl der mannichfaltigen Täuschungen seiner Vernunft — der mannichfaltigen vergeblichen Anstrengungen derselben — Uebernatürliche Thatsachen werden ihm dargestellt — sie rühren seine Einbildungskraft und, je nachdem sie beschaffen sind, auch sein moralisches Gefühl — diese Rührung hält er für eine nie gefühlte Ueberzeugung. — Eine höhere Erleuchtung wird ihm verheißen — und nun glaubt er auf einmal eine neue Kraft, die Wahrheit einzusehen, in sich zu empfinden und stellt sich seine Vernunft als ein ihr untergeordnetes, trügliches Vermögen vor. Er sezt in Alles, was sie ihm zu sagen scheint, ein Mistrauen und stellt ihr beständig die Ausspruche eines andern übernatürlichen Erkenntnißvermögens entgegen, ja er wird endlich geneigt, Alles desto eher zu glauben, je mehr es den Aussprüchen seiner Vernunft widerspricht. Er erkennt die Aussprüche jenes Vermögens an einem gewissen unnennbaren Gefühle und aus ihrer Uebereinstimmung mit den Thatsachen der von ihm verehrten Offenbarung. Er bestrebt sich, die Eingebungen der Vernunft in sich zu vertilgen und erhöht dadurch in sich die Kraft des Gefühls und der Einbildungskraft. Sein Vernunft-

skepti-

skepticismus beruht nicht auf einer Untersuchung der Kräfte der Vernunft, sondern vielmehr auf einem Hang zum Außerordentlichen und Rührenden. Die Offenbarung selbst erinnert ihn durch ihre dunkle Geheimnisse beständig an die Grenzen seiner Vernunft, ohne dadurch seinen Glauben zu schwächen. Gerade dieses Dunkle sezt seine Seele desto mehr in Erschütterung und oft, wenn er bloß diese Erschütterung und die Verworrenheit seiner Ideen empfindet, glaubt er die Offenbarungslehren zu fassen, wenn er auch nicht den geringsten Begriff davon hat. Von dieser Art war ohnzweifel der Skepticismus der Kirchenväter so wie der meisten Supernaturalisten.

Der eigentliche Skepticismus erlosch nach und nach mit dem immer steigenden Ansehen der alexandrinischen Philosophie und der christlichen Religion. Beide waren ihm ganz entgegen gesezt — die lezte bemächtigte sich nach und nach aller Wissenschaften und da sie zum Unglük beinahe ganz und gar Dogmatik wurde, so führte sie allmählig in alle Zweige der Wissenschaft einen sehr steifen und engen Dogmatismus ein. Gregor von Nazianz warnt die Christen noch vor Pyrrhonischen Lehren. — Augustinus spricht im Jahre 386. schon so, wie wenn gar keine Pyrrhonier existirten [369]). Die Werke Sex-

369) Itaque nunc philosophos non fere videmus, nisi aut Cynicos aut Platonicos. Et Cynicos quidem, quia eos vitae quaedam delectat libertas atque licentia — adv. acad. III, 18. Diese Bücher sind im Jahre 386. geschrieben. s. ed. Bened. T. I. p. 183.

Sextus, die wahrscheinlich schon seit dem Jahre 192 geschrieben waren, welche einen so reichen Schaz der mannichfaltigsten Kenntnisse enhalten, werden von den Kirchenvätern, die sonst so viel anführen, und von andern alten Schriftstellern beinahe gar nicht angeführt. — Da sie den Kirchenvätern nun nicht wohl unbekannt seyn konnten und nach einer oben angeführten Stelle des Gregors von Nazianz wirklich unter den Christen bekannt waren, so läßt sich dieser Umstand wohl kaum anders als aus der Vernachlässigung erklären, in welche der Pyrrhonismus versank. Zu den bisher angeführten Umständen kam noch, daß Unwissenheit, Aberglauben, Barbarei, Gleichgültigkeit gegen edle und nüzliche Kenntnisse immer mehr überhand nahmen. Auf einem solchen Boden pflegt der Skepticismus nicht zu wachsen. Hätte er aus andern Gründen länger fortdauern können, so würde er ohne Zweifel der Wissenschaft genuzt und den Untersuchungsgeist erwekt haben. Von dem fünften Jahrhundert an biß in das Zeitalter der Scholastiker sehen wir uns umsonst in der bekannten Geschichte des menschlichen Verstandes nach einem Skeptiker um, und auch die Scholastiker, die man hieher rechnen kann, sind mehr dialektische Sophisten und Zweifler in dem Sinne, in welchem es verschiedene Kirchenväter gewesen waren, als eigentliche Skeptiker. Nur im sechsten Jahrhundert treffen wir unter Justinian einen gewissen Syrer, Namens Uranius, einen empiri-

schen

schen Arzt an[370]). Agathias beschreibt ihn wirklich als einen Pyrrhonier. Er scheint aber nach den Umständen, welche eben dieser Geschichtschreiber von ihm anführt, den Pyrrhonismus mehr als eine Kunst, um das Volk in Erstaunen zu sezen und den König Cosroes zu amüsiren getrieben, als den wahren Geist des Pyrrhonismus gekannt zu haben. Zu dem scheint er ein Nestorianischer Christ gewesen zu seyn[371]). Sein vorgeblicher Pyrrhonismus war also vielleicht bloß Scherz, vielleicht auch bloß ein Mittel, den Glauben, wie die alten Kirchenväter, desto mehr aufzurichten.

Die Scholastiker.

Viele Jahrhunderte hindurch war die Philosophie höchst arm und dürftig gewesen. Sie war oft ihrem gänzlichen Untergange nahe, aber immer ereigneten sich wieder einzelne Umstände, welche sie wenigstens nicht ganz untergehen ließen. Bald fand sie an einem Fürsten einen Beschüzer, bald fand sie in der stillen Zelle eines Klosters eine Aufnahme, bald auch einen öffentlichen Vertheidiger, dem sie etwas von ihrem Geiste geschenkt hatte, und

370) Ηβουλετο μεν γαρ την εφεκτικην καλουμενην ζηλον αμπειριων κατα τε Πυρρωνα και Σεξτον τας αποκρισεις ποιεισθαι και τελος εχειν την αταραξιαν, τω μηδεν ὁτιουν διεσθαι λεκτον καθεσανοι etc. Agath. L. II. p. 64.

371) Mosheims Kirchengesch. übers. von Schlegel I. 764.

in den Schulen verloren sich wenigstens ihre Formeln nicht leicht gänzlich. Sie ward von einer Theologie, welche immer politischer und willkührlicher wurde, beherrscht, aber, da diese sie doch nicht ganz entbehren, und wohl auch zu ihren Zweken benuzen konnte, so ward sie mit ihr, wenn auch in einer noch so traurigen Gestalt, doch auf die Nachwelt fortgepflanzt. Endlich vereinigten sich mehrere günstige Umstände, welche in kurzer Zeit eine sehr lebhafte philosophische Thätigkeit hervorbrachten und mitten im Schooße der christlichen Kirche ein Schauspiel hervorbrachten, das demjenigen sehr ähnlich war, welches man unter den Dialektikern und Sophisten in Griechenland und Rom gesehen hatte. Aristoteles Schriften, die lange schon im Oriente von christlichen Schriftstellern wiewohl mit Mäßigung benuzt worden und auch im christlichen Occidente nicht ganz vergessen worden waren, wurden izt, wo beinahe niemand mehr das Griechische im Occidente verstand, aus dem Arabischen ins Lateinische übersezt. Die Klosterschulen und die bischöfliche Schulen wurden immer besser und angesehener. Die Benedictiner bearbeiteten alle Wissenschaften und streuten immer mehrere Keime des edleren Wissens aus. Der Reiz der Neuheit wirkte mit und so erwachte endlich die Philosophie aus einem langen Schlummer und durchlief wieder die Veränderungen, die sie schon einigemale vorher, freilich unter ganz andern Umständen und unter andern Modifikationen durchlaufen hatte. So wie ehemals die platonische Philosophie nach und nach

So-

Sophiſtik und Skepticismus erzeugte, und zulezt zum Dogmatismus zurükkehrte, eben ſo ergieng es izt dem Ariſtoteles, nur daß der eigne Geiſt ſeiner Philoſophie und die Verbindung derſelben mit der chriſtlichen Theologie der Sophiſtik und dem Skepticismus der Scholaſtiker eine eigne Form gaben[371]).

Es iſt in der Geſchichte der Scholaſtiker ein, beſonders für unſern Zwek, nicht unbedeutender Umſtand, daß die logiſchen Schriften des Ariſtoteles eher durch Ueberſezungen bekannt wurden, als ſeine phyſiſchen und metaphyſiſchen Schriften. Dieſer Umſtand gab der Logik bald das höchſte Anſehen unter allen philoſophiſchen Wiſſenſchaften und machte, daß ſie allein unter denſelben, als eine beſondere Wiſſenſchaft auf hohen Schulen vorgetragen wurde[372]).

Das

371) Die Eintheilung der Scholaſtiker nach einem dreifachen Alter iſt wahrſcheinlich auch nach der dreifachen Epoche der Akademie gemacht. Dandus, der Urheber dieſer Eintheilung, betrachtet ſie vorzüglich als akademiſche Zweifler in ſ. Proleg. in Petri Lombardi L. I. ſententiarum. Schon Johann von Salisbury Metal. II, 7. ſagt von den Scholaſtikern ſeiner Zeit: Fiunt illi in puerilibus academici ſenes, omnem dictorum aut ſcriptorum excutiunt ſyllabam, imo et litteram; dubitantes ad omnia, quaerentes ſemper, ſed nunquam ad ſcientiam pervenientes. S. auch Semlers Einleit. zu Baumgartens Glaubenslehre II. Th. 5. 29.

372) S. Meiners hiſtoriſche Vergleichung der Sitten und Verfaſſungen der Geſezе und Gewerbe, des Handels und der Religion, der Wiſſenſchaften und Lehranſtalten des Mit-

Das leidenschaftliche Studium der Logik ohne andere nüzliche Kenntnisse, das Studium der Form ohne einen hinlänglichen Stoff kann am Ende nichts als dialektische Streitsucht, Sophistik und Dialektik hervorbringen, und diese führt leicht zum Skepticismus. Alles dieß geschah wirklich. Die Philosophen des zwölften Jahrhunderts übten sich in der Kunst, Sophismen zu erfinden und zu lösen und die Fertigkeit im Disputiren war das höchste Ziel, nach welchem sie hinstrebten. Diese Künste waren das Mittel, sich das gröste Ansehen und den ausgebreitetsten Einfluß in dem damaligen Zeitalter zu erwerben. Gerade wie die alten Sophisten declamirten die scholastischen Philosophen vor zahlreichen Versammlungen und rühmten sich der Kunst, durch gewisse geheimnißvolle Mittel, in kurzer Zeit, ohne große Mühe, andere zu beredten Dialektikern und zu großen Weltweisen zu bilden. Sie bedienten sich nicht weniger, als die alten Sophisten, gewisser listigen Mittel, um ihren Zuhörern zu imponiren, um sie zu amüsiren und ihnen Beifall abzuzwingen. Wie sie, disputirten sie über die unnüzesten und unbedeutendsten Gegenstände, um zu zeigen, wie durch ihre Kunst auch das kleine wichtig werden könne und um ihre Zuhörer auf eine lustige Art zu unterhalten. So schildert Johann von Salisbury die

Mittelalters mit denen unsers Jahrhunderts in Rüksicht auf die Vortheile und Nachtheile der Aufklärung. Hannover 1793. II. Band. S. 651. 667.

Digitized by Google

die meiſten Scholaſtiker des zwölften Jahrhunderts[373]).

Es wurde bald noch ſchlimmer. Der Wetteifer dieſer theologiſchen Sophiſten hatte die natürliche Wirkung, daß der eine immer weiter gieng, als der andere, je nachdem er dazu Kraft und Talent in ſich und Gelegenheit auſſer ſich fand. Zu gleicher Zeit verloren ſich andere nüzliche Kenntniſſe immer mehr, jemehr dieſe Kunſt ausgebreitet und ausgebildet wurde und je mehr lauten Beifall ſie fand. Die Verminderung hiſtoriſcher und philoſophiſcher Kenntniſſe verſchaffte endlich dieſer Kunſt den Triumph. Sie bemächtigte ſich alles dürftigen Wiſſens des Zeitalters, ſie nahm es in ſich auf und es hieng nun von ihr ab, bald dieß bald ienes wichtig zu machen. Dieß geſchah vorzüglich ſeit dem Ende des zwölften Jahrhunderts. In der Sophiſtik beſtand die Hauptweisheit der Univerſitäten und die immer zahlreicher und mächtiger werdende Bettelmönche trugen ſie ſammt dem Aberglauben von einem Ende Europas zum andern[374]). Es iſt alſo kein Wunder, wenn es im dreizehnten Jahrhundert ſo weit kam, daß die Scholaſtiker über die wichtigſten Lehren der chriſtlichen Religion oft pro und contra diſputirten, ohne etwas zu entſcheiden, oder wenn ſie das nach der Vernunft für zweifelhaft oder falſch erklärten, was ſie nach dem Glauben für unzweifelhafte Wahrheit aus-

373) S. Meiners S. 659. ff.

374) S. Meiners l. c.

ausgaben. Duns Scotus wurde der Urheber der quodlibetiſchen Methode, die nichts anders, als eine ſkeptiſche Methode war, indem ſie in der Kunſt beſtand, über theologiſche Lehrſäze das für und wider anzuführen, ohne zu entſcheiden[375]). Die Leſung ſeiner Schriften bringt daher auch eine ganz ſkeptiſche Stimmung in der Seele des Leſers hervor und verſezt ſie in einen Zuſtand verworrener Ideen. Man ſezt mit Recht in dieſe Zeit, in die Mitte des 14 Jahrhunderts, ein neues Zeitalter der Scholaſtik, weil ſie izt immer fader und unnüzer wurde und ſich immer mehr dem Skepticismus näherte[376]).

Wenn eine Wiſſenſchaft ſo weit ausgeartet iſt, als die Scholaſtik, ſo bringt ſie ſich gewöhnlich bald ſelbſt um ihr Anſehen und es bedarf oft nur eines Zuſammenfluſſes gewiſſer Umſtände, um ihr Anſehen zu ſchwächen. Dieſe Umſtände werden oft wie

375) S. Brucker T. III. p. 828. der unter andern von ihm ſagt: ancipiti diſputandi genere Scepticismum, iam in orbe philoſophico invalescentem, in ſede regia collocavit.

376) Dieß behaupten auch Tribbechovius de doctoribus ſcholaſticis c. 4. p. 131. Buddeus Iſag. hiſt. theol. p. 329. Ich bemerke hier noch eine Stelle des berühmten Occam, die zwar nicht den Zwek hat, die Moral zweifelhaft zu machen, ſie aber doch im Grunde wirklich dazu macht: Ea eſt boni et mali moralis natura, ut cum a liberrima Dei voluntate ſancita ſit et definita, ab eadem facile poſſit emoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod ſanctum et iuſtum eſt, poſſit evadere iniuſtum. in 2 ſent. Quaeſt. 19.

Digitized by Google

wie von einer höheren Hand unvermerkt vorbereitet und nur dann bemerkt, wenn ihre Wirkungen deutlich in die Augen fallen. So gieng es mit der Scholastik, nur daß gewisse edlere Theile derselben, auch nach den stärksten Revolutionen stehen blieben und auch die übrigen nur nach und nach erschüttert und hinweggenommen werden konnten. Die Scholastik blühte noch, als nach und nach mehr Freiheit in die untern Bürgerklassen und mit ihr mehr nüzliche Kenntnisse und Wohlstand unter dieselbe kam — als sich die vaterländischen Sprachen mehr ausbildeten, als die Meisterstüke des griechischen und römischen Alterthums wieder ans Licht gebracht und nachgeahmt wurden — lauter Umstände, welche für die despotische Herrschaft der Scholastik sehr gefährlich waren. Hiezu kamen bald andere Umstände, welche eine bessere und feinere Philosophie ahnden ließen und die Kraft des Selbstdenkens unter einer gröseren Menge von Menschen entwikeln mußten. Die Buchdrukerkunst wurde erfunden, die Wissenschaften erhielten ihre Wohnsize auf vielen Universitäten und die Eroberung Constantinopels schenkte dem Occidente einsichtsvolle und geschmakvolle griechische Gelehrte. Das Bedürfniß einer praktischen Religion äusserte sich in den Mystikern. Nach und nach fanden nicht nur beinahe alle alte philosophische Systeme der Griechen und der Römer wieder ihre Wiederhersteller und Freunde, sondern es wurden auch ganz neue Systeme erfunden.

So leichtsinnig und muthwillig oft die Scholastiker, bloß um ihre Disputirkunst zu zeigen, die heiligsten Wahrheiten der Religion angegriffen hatten, so hat doch die Scholastik im Ganzen das Verdienst, daß sie den Grund zu einer vernünftigen natürlichen Theologie legte, von welcher vieles biß auf unser Zeitalter fortgedauert hat. Eine Frucht davon, so wie von der Verbesserung der Wissenschaften war ein Werk, das in dieser Geschichte nicht ungenannt bleiben darf. Es ist die natürliche Theologie des Raimond von Sebonde[377]), eines gebornen Spaniers, der gegen den Anfang des funfzehnten Jahrhunderts Professor der Theologie, Philosophie und Arzneikunst zu Toulouse war. In dieser Schrift werden die Grundlehren der natürlichen und christlichen Religion gegen die Einwürfe der Atheisten und Zweifler vertheidigt. Sie ist die erste in ihrer Art. Sie behandelt die Religionslehren mit einer so gemäsigten Freiheit, als vorher nicht leicht geschehen war. Montagne übersezte sie ins Französische. Schon dieser Umstand und noch mehr sein günstiges Urtheil von derselbigen[378]) und daß er eine weitläuftige Apologie derselben

377) Das Buch kam öfters unter verschiedenen Titeln heraus. Der bekannteste ist folgender: Theologia naturalis sive liber creaturarum, specialiter de homine et de natura eius in quantum homo et de his quae ei sunt necessaria ad cognoscendum se ipsum et Deum et omne debitum, ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo quam proximo — s. Bayle Art. Sebonde. Hamberger zuv. Nachr. IV. S. 698.

378) Sa fin est hardie et courageuse; car il entreprend par rai-

ſelben in ſeine Verſuche einrükte, hätte ihr eigentlich mehr Celebrität geben müſſen, als ſie wirklich erhielt.

Zu Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts traten mehrere vorzügliche Schriftſteller mit Kenntniſſen, Scharfſinn und Geſchmack ausgerüſtet wider die immer noch weit verbreitete Sophiſtik und Dialektik auf und verſezten ihr einen empfindlichen Streich. Unter dieſen Schriftſtellern zeichnet ſich der vortrefliche Vives am meiſten aus. Er ſchildert nicht nur die verkehrte philoſophiſche Denkart und Methode ſeines Zeitalters ſehr beredt, ſondern

raiſons humaines et naturelles eſtablir et verifier contre les Atheiſtes tous les articles de la religion chreſtienne. En quoy, à dire la verité, ie le trouve ſi ferme et heureux, que ie ne penſe point qu'il ſoit poſſible de mieux faire en cet argument la et croy que nul ne l'a égalé. Cet ouvrage me ſemblant trop riche et trop beau, pour un autheur, duquel le nom ſoit ſi peu connu et du quel tout ce que nous ſçavons, c'eſt qu'il etoit Eſpagnol, faiſant profeſſion de Medecine a Thoulouſe, il y a environ deux cent ans; je m' enguis antreſois à Adrianus Turnebus, qui ſcavoit toutes choſes, que ce pouvoit etre de ce livre: il me reſpondit, qu' il penſoit, que ce fut quelque quinteſſence tireé de St. Thomas d' Aquin: car de vray cet eſprit la, plein d'une erudition infinie et d'une ſubtilite admirable, eſtoit ſeul capable de telles imaginations. Tant y a que qui conque en ſoit l'autheur et l' inventeur (et ce n' eſt pas raiſon d' oſter ſans plus grande occaſion à Sebonde ce tiltre) c'etoit un très ſuffiſant homme et ayant pluſieurs belles parties. Eſſays II, 12. Eben dieß Kapitel enthält die Apologie für dieſe natürliche Theologie und iſt das weitläuftigſte in Montagnes Verſuchen.

zeigt auch ihren verderblichen Einfluß auf die ganze Bildung, die Sitten, die Moralität seiner Zeitgenossen auf eine meisterhafte Art.

Unter den Stiftern neuer philosophischer Secten, welche um eben diese Zeit aufstanden, fanden sich aber mehrere, welche die Philosophie eben so sehr, ja vielleicht noch mehr, als die Scholastiker, nur auf eine andere Art verdarben, und durch eine Art schwärmerischer Philosophie nach und nach zu einem allgemeinen Mistrauen gegen alle übrige Wissenschaften und Systeme geleitet wurden. Hieher gehört Johann Picus von Mirandula, der noch weit mehr Bewunderung deswegen verdient, weil er einen Thron für die Wissenschaft und für die Wohlthätigkeit gegen Arme aufopferte, als wegen seiner seltnen Talente und umfassenden Kenntnisse, und Agrippa von Nettesheim, dessen ganzes Leben ein interessantes und lehrreiches Schauspiel der Schikfale eines unglüklichen Gelehrten darstellt. Beide waren schwärmerische philosophische Synkretisten und Liebhaber der Magie und Cabbala, aber so, daß man auch in ihren Verirrungen die Züge ihres Genies erkennt. Beide erklärten sich auf eine solche Art gegen andere Wissenschaften und insbesondere gegen die Philosophie, daß sie in den Verdacht des Skepticismus kamen. Der Hang zur Magie und Cabbala disponirt nicht weniger zu einem Mistrauen gegen die Kräfte der Vernunft, als der Supernaturalismus, und es ist nicht mehr zu verwundern, daß wir einen Hang zum Skepticismus unter

Digitized by Google

ter dieſen magiſchen und cabbaliſtiſchen Platonikern bemerken, als unter den Kirchenvätern der erſten Jahrhunderte. Picus ſchrieb ein Buch, um den Stolz der Gelehrten zu demüthigen, welche das Anſehen der Vernunft und den Werth der Wiſſenſchaften ſo hoch hinaufſezten, daß das Anſehen des Glaubens und der Werth der Religion darunter litt[380]). Seine Abſicht gieng übrigens vorzüglich gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie und ſeine ganze Schrift iſt nicht intereſſant genug, um hier näher charakteriſirt zu werden. Merkwürdiger für unſern Zwek iſt die Schrift des Agrippa von der Eitelkeit der Wiſſenſchaften[381]). Agrippa (geb. zu Cölln 1486, geſt. 1535.) war ein Mann von groſen Talenten ſowohl für die Wiſſenſchaft als für das thätige Leben, ein origineller, ſtarker Geiſt, der beinahe alle Kenntniſſe ſeines Zeitalters umfaßte und, obgleich zur Magie und Schwärmerei geneigt, doch in Manchem über dieſelbe erhaben war. Seine Freimüthigkeit, ſeine unbeſtändige Laune, ſein Hang

380) Opp. Vol. II. p. 467 ſeqq.

381) Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym de incertitudine et vanitate ſcientiarum declamatio invectiva, qua univerſa illa Sophorum gigantomachia plus quam Herculea impugnatur audacia, doceturque nusquam certi quicquam, perpetui et divini niſi in ſolidis Dei eloquiis atque eminentia verbi Dei latere 1532. Dieſe Edition habe ich vor mir. Die erſte iſt von 1530. ſ. Bayle Art. Agrippa, und Senebier Hiſtoire literaire de Geneve T. I. S. 123. wo die verſchiedene Editionen und Ueberſezungen dieſes Buchs angeführt ſind.

Digitized by Google

zur Satyre, sein Starrsinn, seine Sucht, für einen Wundermann zu passiren machten beinahe sein ganzes Leben unglüklich. Von Stelle zu Stelle, von Land zu Land, von einem Unglüksfalle zum andern getrieben fand er in seinem ganzen Leben die Ruhe und das Glük nicht, auf das ihm seine Talente, sein Fleiß, seine Thätigkeit und in damaligen Zeiten seine Geburt Anspruch gaben. Er scheint eine aufrichtige Hochachtung gegen die heilige Schriften der Juden und der Christen empfunden zu haben, aber gegen die Hauptlehren der Römischkatholischen Kirche erklärte er sich laut, ohnerachtet er sich niemals äusserlich von derselben trennte. Seine Schrift von der Eitelkeit und Ungewisheit aller Wissenschaften war gar nicht das Product eines raisonnirten Skepticismus, wiewohl sie von vielen seiner Zeitgenossen und auch noch von vielen Gelehrten in der Folge dafür gehalten wurde. Sie war gleichsam eine Rache an den Wissenschaften, welche ihm so viel Kummer und Unglük zugezogen hatten, und noch mehr an den Mönchen, welche ihn bisher wegen seiner Schriften so grausam verfolgt hatten. Er selbst gab sie für eine cynische Declamation gegen die Wissenschaften aus. Die er vorzüglich in der Absicht geschrieben habe, um Träge zur Vertheidigung derselben aufzumuntern und den Predigermönchen Stoff zur Bestrafung von herrschenden Fehlern und Lastern aller Art zu geben [382]). Obgleich etwas Scherzhaftes in dieser Erklä-

382) Epp. VII, 35. Cum nuper edidissem declamationem illam

klärung iſt, ſo iſt doch auch etwas Richtiges darinn. Die Schrift geht zwar gegen alle nüzliche Wiſſenſchaften und Künſte, aber nicht überhaupt und an und für ſich ſelbſt, ſondern wie ſie in dem damaligen Zeitalter beſchaffen waren. Sie iſt inſofern eine ſehr wichtige Urkunde für die Literaturgeſchichte der damaligen Zeit. Sie iſt zwar mit keiner eleganten aber mit einer ſehr reichen und ungezwungenen Beredtſamkeit, zwar mit keinem feinen aber doch mit einem glüklichen, ſcharfen und originellen Wize, und überall mit groſen Kenntniſſen geſchrieben. Hie und da kommen freilich Stellen vor, wo er eine vollkommene Ungewisheit der menſchlichen Erkenntniß zu behaupten ſcheint, er bedient ſich auch zuweilen ſkeptiſcher Gründe, die aus dem Sextus genommen ſind. Allein dieß iſt in einer Declamation, wo nach rhetoriſcher Weiſe alles mögliche Nachtheilige von einem Gegenſtande geſagt werden ſoll, nicht zu verwundern und von der andern Seite ſezt Agrippa in dieſer Schrift doch auch Vieles dogmatiſch feſt, z. E. die Cabbala betreffend. Gegen die Mathematik überhaupt wendet er ein, daß ſie bloß in Meinungen der Gelehrten beſtehe, welche ſich darinn

illam de vanitate ſcientiarum atque excellentia verbi Dei, quam in hoc ipſum ſcripſi, partim ut ſegniora ingenia ad defendenda bonarum litterarum ſtudia excitarem, partim ut monachis concionatoribus arguendorum in omni exercitii genere vitiorum non frigida argumenta conferrem, illi beneficium hoc meum ingrato penſantes animo pariter omnes hoſtilitatem mihi indixerunt.

auch häufig geirrt haben, daß den mathematischen Ideen nichts in der Natur genau correspondire, daß die Mathematik nichts zur Frömmigkeit und Seeligkeit beitrage[383]). Gegen die Arithmetik sagt er, daß sie zum Aberglauben verleite und nur von Kaufleuten aus Gewinnsucht hochgeschäzt werde, daß die Arithmetiker über die Grundbegriffe nicht einig seien[384]). Den Geometern legt er das Lob bei, daß sie beinahe immer in Allem einig gewesen seien, nur das wirft er ihnen vor, daß sie darüber streiten, was Puncte, Linien, Oberflächen seien, ob sie theilbar seien oder nicht, und daß sie viele Probleme noch nicht haben auflösen können[385]). Die Ungewisheit der ganzen Geschichte sezt er in ein weit besseres und helleres Licht, als vorher selbst irgend ein Skeptiker gethan hatte[386]). Die Moralphilosophie erklärt er für etwas Zufälliges, das sich nach Zeiten, Gegenden, Menschen verändert. Er beruft sich darauf, daß mehrere Moralphilosophen unter dem Namen der Tugend das Laster gelehrt haben, daß sie über das höchste Gut sehr uneinig wären, daß viele Tugenden sich widersprechen und aufheben, und daß die Moralphilosophie überall im Widerspruche mit der Sittenlehre Jesu stehe[387]). Die Re-

383) c. XI.

384) c. XII. XVI.

385) c. XXI.

386) c. V.

387) c. LIV. Wir wollen hier Einiges auszeichnen: Si qua de moribus, ut aliquibus placet, philosophia sive disci-

Religion überhaupt erklärt er für etwas Ungewiſſes, das bloß auf der Leichtgläubigkeit der Menſchen beruhe[388]). Deſto mehr Hochachtung läßt er überall für

ſciplina eſt, hanc arbitror ego non tam philoſophorum ratiunculis, quam vario uſu, conſuetudine, obſervatione, ac communis vitae converſatione conſtare: ac pro temporum, locorum, hominumque opinione multabilem eſſe: quam minae et blandimenta pueros, leges atque vindicta maiores docent: nonnulla hominibus nativa addit iuduſtria, quae doceri nequeunt, ſed pro temporum uſu hominumque conſpiratione per fas vel nefas inoleſcunt: quo fit ut quod aliquando vitium fuit modo virtus habeatur, et quod hic virtus eſt, alibi vitium ſit: quod uni honeſtum, alteri turpe: quod nobis iuſtum, aliis iniuſtum ſit, pro cuiusque temporis, loci, ſtatus, hominum opinionibus vel legibus — — Adhuc diſputant de connexione virtutum et quod ſit illud commune felicitatis fundamentum, in quod omnes virtutes convenire debent. Niſi enim omnes in unum confluxerint, nequaquam facient hominem felicem, etiam ſi una ſola defuerit. Cum itaque diſpares et quodammodo pugnantes virtutes ſunt, liberalitas et parſimonia, magnanimitas et humilitas, miſericordia et iuſtitia, contemplatio et ſolicitum opus in frequenti miniſterio et huiusmodi multae, niſi omnes in uno conveniant concordes, iam non virtutes ſed vitia cenſeri poſſent.

388) Er verſteht aber darunter diſciplina quaedam exteriorum ſacrorum ac ceremoniarum, per quam rerum interiarum et ſpiritualium tanquam per ſigna quaedam admonemur --- Von der Religion in dieſem Sinne ſagt er unter andern: Ac tandem omnes iſtae religionum leges nullo alio fundamento incumbunt, quam ſuorum inſtituentium placitis: nec aliam inſuper certitudinis regulam habent, niſi ipſam credulitatem. Conſiderate ab initio mundi quot ſunt, quot fuerunt in religione ſtudia, quod ceremoniae, quot cultus, quot ritus, quot haereſes, quot placita, quot vota, quot leges, et nondum a tot ſeculis homines ad rectam fidem perducere poteſt religio absque verbo Dei --- c. LVI.

Digitized by Google

für das Wort Gottes bliken. Er erklärt es ſelbſt für den Hauptzwek ſeines Werks, die Ehre und das Anſehen deſſelben, die einfache chriſtliche Tugend und den Glauben gegen den Stolz der Gelehrten und Vielwiſſer zu retten[389]). Dieſe Schrift erregte die gröſte

389) Wir wollen ihn ſelbſt reden laſſen: Te ſcire volo, ſagt er in der Vorrede, me non odio, non ambitione, non dolo, non errore inductum haec ſcripſiſſe, nec me ſacrilega cupiditas, nec improbae mentis arrogantia ad hoc impegit: ſed cauſa omnium cum iuſtiſſima tum veriſſima, quod videlicet videam multos humanis diſciplinis ſcientiisque usque adeo inſoleſcere, ut ſacrarum literarum eloquia et canonicas Spiritus ſancti ſcripturas (quia careant ornamentis verborum, viribus Syllogiſmorum, affectatisque ſuadelis et peregrina philoſophorum eruditione: ſed ſimpliciter in operatione virtutis et nuda fide firmatae ſunt) idcirco tanquam ruſticas et idioticas non modo deſpicere et aſpernari, ſed et velut contemtu quodam inſuper inſectari. Alios etiam videmus, licet ſibi magis pii videantur, qui Chriſti leges probare et confirmare nituntur decretis philoſophorum, illis plus tribuentes, quam ſanctis Dei prophetis, evangeliſtis et apoſtolis, cum tamen hi ab illis plus disdiapaſon abſunt. Praeterea in multis ac ferme omnibus gymnaſiis perverſus mos ac damnabilis conſuetudo inolevit, quod initiandos diſcipulos iureiurando adigunt, Ariſtoteli aut Boetio, aut Thomae aut Alberto ſeu alii cuivis ſuo Scholaſtico Deo ſeſe nunquam repugnaturos, a quibus ſi quis latum unguem diverſum ſenſerit, hunc haereticum, ſcandaloſum, piarum aurium offenſivum, igne flammisque abſumendum proclamant. Hi igitur tam temerarii gigantes et ſacrarum literarum hoſtes aggrediendi ſunt, illorum caſtra et arces expugnanda ſunt, oſtendendumque, quanta ſit hominum caecitas, cum tot ſcientiis et artibus, cum tot inſuper ſingularum magiſtris et autoribus ſemper a veritatis cognitione aberrare: quanta etiam temeritas, quam arrogans praeſumtio, philoſophorum ſcholas praeferre eccleſiae Chriſti, opi-

gröſte Senſation. Von allen Seiten erhob ſich ein Geſchrei gegen den Verfaſſer. Die Kanzeln erſcholen von Klagen und Schimpfwörtern gegen ihn, die ganze gelehrte Welt verſchwor ſich gegen ihn. Und da ſich Agrippa nicht nur gegen alle Wiſſenſchaften, ſondern auch gegen alle Künſte, gegen gewiſſe Handthierungen und herrſchende Sitten, gegen gewiſſe Stände und unter andern gegen den Adel[390]) zu welchem er doch ſelbſt gehörte, erklärt hatte, ſo war bald beinahe nur Eine Stimme gegen ihn. Das Buch wurde in Teutſchland verboten, der Verfaſſer kam ins Gefängniß und ſtarb bald nach ſeiner Loslaſſung bei einem Freunde in Frankreich in Armuth und Kummer. Seine Schrift gegen die Wiſſenſchaften ſo wie ſeine Schikſale haben mich oft an einen neueren Weltweiſen, an Jean Jaques Rouſſeau, erinnert, ſo viel auch ſonſt Unähnlichkeit in dem Character und in der Lage dieſer beiden Männer war[391]).

opinionesque hominum praeponere aut adaequare verbo Dei. Man ſehe auch das rührende Bekenntniß über die Sittenlehre Jeſu c. 54. u. das 100. Kap. de verbo Dei. Es macht dem Agrippa ſehr viele Ehre, daß er Theologie und Religion der Bibel in ſeinem Zeitalter zu unterſcheiden im Stande war.

390) Das 70. Kap. de nobilitate iſt charakteriſtiſch genug.

391) Sein Leben iſt am intereſſanteſten beſchrieben von Bayle im Dictionaire von Brucker. T. IV. P. I. und von Senebier Hiſt. lit. de Geneve T. I. S. 118 — 127.

Digitized by Google

Druckfehler und Verbesserungen zum ersten Theil.

S. 3. in der Aufschrift muß: über die Mittel gegen denselben weggestrichen werden. Es ist aus Versehen stehen geblieben, weil ich Anfangs im Sinne hatte, darüber eine besondere philosophische Abhandlung einzurüken. Nachher fand ich, daß sich alles dazu Gehörige theils leicht aus den übrigen Abhandlungen abstrahiren, theils am schicklichsten mit der Geschichte selbst verbinden lasse.
S. 5. Lin. 6. wenn er l. wenn er nur —
S. 6. L. 13. Allen l. Allem
S. 7. gehört Note 1. nicht zu der lezten, sondern zu der zweiten Linie.
S. 8. L. 2. ihrer l. ihren.
S. 12. L. 2 eine l. keine
S. 32. L. 26. der objectiven l. aller obj.
S. 35. lezte L. sie sich l. sich die Vertheidiger desselben
S. 40. L. 7. nach beschreiben l. Rousseau
S. 66. L. 2. daß die l. daß ich die
S. 72. L. 23. wie l. wenn
Zu S. 84. Not. 25. gehört noch: S. auch Dissertations critiques pour servir d'eclaircissement a l' histoire des Iuifs par Mfr. de Boissi a Paris 1785. T. II. No. IX.
S. 90. L. 15. Lokken l. Locken.
S. 93. Not. 31. L. 1. Minuteli l. Minutoli
S. 95. L. 9. ihnen l. ihm.
S. 118. L. 15. Vor: Nur muß das Zeichen „ gesezt werden.
S. 133. L. 6. nach erhalten seze hinzu: Vielleicht stimmen meine Vorstellungen nicht mit diesen Thatsachen überein, aber ich glaube sie, weil ich diesen Glauben bedarf.
S. 137. L. 19. Stoiker l. Skeptiker.
In dem Plane S. 146 - 148. ist verschiedenes nicht in strenger chronologischer Ordnung, welcher Fehler aber, wenn es hier einer seyn sollte, in der Geschichte selbst verbessert ist.
S. 147. L. 19. 20. La Mothe - le Vayer l. in einer Linie: La Mothe le Vayer.
- - L. 28. Hirnhaaen l. Hirnhaym.
S. 151. L. 2. Glac'd l. Plac'd.
S. 175. L. 7. nach haben: Eben so ist es mit andern Völkern
S. 182. Not. 79. L. 2. seze nach: behauptet das Zeichen: „ und L. 6. nach: entgegengesezt gleichfalls.
S. 184. L. 3. man l. er
S. 211. nach L. 12. seze: S. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 530 - 535. wo sich verschiedenes zur Aufhellung der Ideen des Zeno findet.

Digitized by Google

S. 221. L. 26. und Hobbes l. und vielleicht Hobbes.
S. 229. L. 17. nicht ein l. nichts als ein
S. 243. L. 2. nach: Sophisma l. den Kopf
S. 244. L. 11. an ihn l. auf ihn
S. 246. L. 4. Stilpo hier l. Stilpo stieß hier
S. 255. L. 18. nach: dieser: l. Behauptung
S. 259. L. 30. nach: eben l. so
S. 262. L. 8. welche l. welches
S. 277. L. 9. fruchtbar l. furchtbar
S. 284. L. 29. und l. auch
S. 289. Not. 205. L. 19. seze nach: scheine einen Punct und die Worte: Es läßt sich freilich nicht entscheiden,
S. 298. L. 20. daß l. das
S. 312. L. 20. Und l. Nur
S. 316. L. 4. aber l. aller
S. 327. L. 30. wissen l. wußten
S. 330. L. 20. nach: Klugheit seze die Numer: 253)
S. 351. L. 7. nach: zusammenhängen seze die Numer: 290)
Ebend. L. 19. muß statt 290) stehen: 291)
S. 353 nach: enthalten, seze statt eines Puncts ein: , und statt Die l. die
Ebend. gehört die Note 291) auf die 351. Seite
S. 385. Gent, Hervetus, l. Gentianus Hervetus
S. 406. L. 19. Tännrische l. Tänarische
S. 414. L. 2. nach Skeptiker seze: sagen
S. 439. L. 14. Verstellungen l. Vorstellungen
S. 469. L. 14. für dem Untergange l. des Untergangs
S. 494. L. 17. nach: etwas seze: Anderes.
S. 496. L. 30. jedes l. jeden
S. 531. Not. 351. seze: Gregor. Naz. vor: Orat.
S. 535. L. 18. den Begriffen l. dem Begreiffen
S. 548. L. 10. hervorbrachten l. erzeugten.

Der zweite Theil dieser Schrift wird in ganz kurzer Zeit erscheinen. Zu Ende desselben wird sich die Abhandlung über die Philosophie des Tacitus finden, auf welche S. 361 verwiesen wird.

AUG 12 1926

Digitized by Google

Digitized by Google

A 687,685

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02315 9562

Digitized by Google